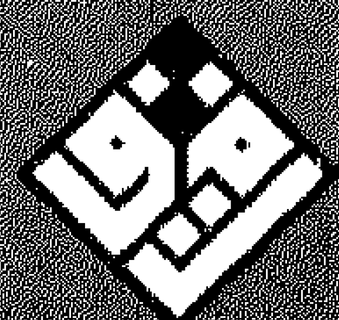


التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني



المشروع القومي للترجمة

تأليف : ستيڤن ديلو

ترجمة : ربيع وهبه

مراجعة : علا أبو زيد



467

اهداءات ٢٠٠٤

المجلس الأعلى للثقافة
القاهرة

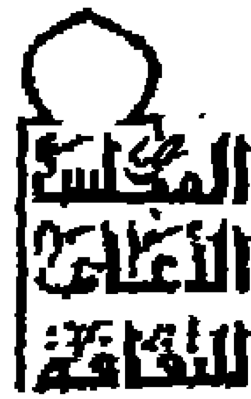
المشروع القومى للترجمة

التفكير السياسى والنظرية السياسية
و
المجتمع المدنى

تـأليـف : ستيڤن ديلو

ترجمـة : ربيع وهبه

مراجعة : عُلا أبو زيد



٢٠٠٣

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٤٦٧
- التفكير السياسى والنظرية السياسية
  والمجتمع المدنى
- ستيڤن ديلو
- ربيع وهبه
- عُلا أبو زيد
- الطبعة الأولى ٢٠٠٢

الترجمة الكاملة لكتاب

POLITICAL THINKING,
POLITICAL THEORY AND CIVIL SOCIETY

By

Steven M. Delue

Published in the United States of America
by Allen & Bacon 1997.

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House. El Gezira, Cairo.

Tel : 7352396 Fax : 7358084 .

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم المختلفة ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

المحتويات

القسم الثالث: نقد المجتمع المدنى

إهـــــداء المترجم

أيتها النفس المتطلعة
أنت يا من تألمين فى الوجود
وتحومين باحثة عن فردوسك المفقود
ارثى لى ! .. وإلا عليك لعنتى

*****

إلى أحب النساء إلى أجمل النساء
إلى من ملأت قلبى بالضياء
إلى التى أشاعت فى حياتى
روحًا كالهواء المنعش
إلى التى فى كيانى المجبول من الفناء
أفرغت طعم البقاء
إلى نافحة الطيب الذكى
تتضوع فى عهد الهوى العذرى
إلى المجمرة متروكة يتصاعد منها البخور ....
هيهات أيها الحب النزيه الصريح
أوفيك حقك من الوصف الصحيح
يا حبة المسك الخافية الثاوية
فى قرارة نفسى الباقية

«بودلير»

إلى سليلة جمال "الرينسانس"
الـ (مرمر) ناطقًا .. فاتنًا

مقدمة المترجم

« إيقاع الأسلوب هو أصعب ما يمكن نقله من لغة إلى أخرى: فهو يجد أساسه
في طابع اللغة العرقي، أو بعبارة أكثر فسيولوچية، في متوسط إيقاع "أيضها" »

« نيتشه »

« إنه لمن الواضح سلفًا أن هذا المجتمع المدني يشكل البؤرة الحقيقية، المسرح الحقيقي للتاريخ كله، كما يتبين مقدار سخف تصور التاريخ المعمول به فيما مضى، هذا التصور الذي يهمل العلاقات الواقعية ويقتصر على الأحداث التاريخية والسياسية الرنانة » .

« ماركس »

« ...... ولكن أليس معنى هذا أنه ينبغي أن ننظر إلى "الدولة"، لا باعتبارها جهازًا للحكم فحسب بل باعتبارها أيضًا جهاز "الهيمنة" "الخاص" private apparatus of hegemony، أو المجتمع المدني؟ »

« غرامشي »

حديثٌ بيننا الجدلُ حول المجتمع المدني حداثة تثير عديدًا من التساؤلات، خاصة في إطار قِدَم المصطلح منذ ظهوره في القرن الثامن عشر(*) ، وأيضًا في إطار التراث الزخم من كتاباتٍ وجدلٍ حول هذه الموضوعة المثيرة والدالة خاصة في مجال الفكر السياسي.

(*) إن عبارة المجتمع المدني Burgerliche Gesellschaft قد برزت في القرن الثامن عشر ، حين كانت علاقات الملكية قد تخلصت من المجتمع الجماعي القديم والوسطي . إن المجتمع المدني بصفته هذه لا يتطور إلا مع البرجوازية ، ومهما يكن من أمر فإن التنظيم الاجتماعي المترتب بصورة مباشرة على الإنتاج والتجارة ، هذا التنظيم الذي يشكل في جميع العصور أساس الدولة وبقية البنية الفوقية المثالية قد سمي على الدوام بالاسم ذاته ، انظر : ماركس وإنجلز "الأيديولوچية الألمانية " ، ترجمة د . فؤاد أيوب ، دار دمشق للطباعة والنشر ، ١٩٧٦ ، ص . ٤٥ ، { المترجم} .

لماذا هذا الجدل حاليًا ؟ وهل هو بالفعل حديث أم تراه كان دائرًا حول القضية نفسها منذ زمن ولكن تحت مسمى آخر غير المجتمع المدنى ؟

لعلنا نتفق فى البداية على أن المجتمع المدنى يعد من الموضوعات الآسرة catch-ing، ليس فقط للانتباه، والميول البحثية بل أيضًا لجملة قضايا متشابكة، وعريضة مثل : المجتمع، الدولة، الفرد أو المواطن، الحقوق والحريات، المؤسسات بأنواعها وأدوارها المختلفة، منظومات القيم السائدة، إلخ.

الأهم فى ذلك أن هذه القضايا حال مناقشتها فى إطار المجتمع المدنى؛ كقضية عريضة وأساسية؛ نجدها تشكل منظومة دقيقة لها خصوصيتها من خلال ما تطرحه من مفاهيم، وأسس، وأهداف. المنظومة لاشك تضم – كعناصر أساسية – كلاً من المجتمع ككل، والفرد المواطن، والسلطة. العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة وما قد يكون بينها هو ما قام عليه معظم ما قيل، وربما ما يمكن أن يُقال ، فى تلك الموضوعة الواسعة والمثيرة : موضوعة المجتمع المدنى.

فلو سألنا : ما المجتمع المدنى ؟ لابد أن تجد فى الإجابات المختلفة– أى فى التعريفات التى طُرحت قديمًا وحديثًا – هذه العناصر ماثلة أمامك بصفة جوهرية. وإذا ما سألنا : لماذا المجتمع المدنى ؟ سنجد أن الإجابات معظمها يدور حول هدف رئيسى يتمثل فى إيجاد طرق لتوفيق العلاقة كلما أمكن بين هذه العناصر الثلاثة، خاصة إذا كنا نتبنى رؤية مؤيدة لإقامة مجتمع مدنى: "إن المجتمع المدنى فى جوهره يمكن أن يتصف بالتوتر ما بين وجهة نظر فردية مضمونها توفير الحقوق الأساسية للفرد وبين البعد الاجتماعى للمجتمع الذى يعكس الحاجة إلى احترام متطلبات الفضيلة المدنية. والهدف من وجود مجتمع مدنى هو السماح للأفراد باتباع مفاهيمهم الذاتية في الحياة، ولكن فى الوقت نفسه فى إطار احترام قيود والتزامات الفضيلة المدنية [(١)]، أما إذا تبنينا رؤية ناقدة سيكون الهدف هو تشريح العلاقة فى سبيل الدفع بمسوغات التغيير، وتقديم شكل بديل لصياغة العلاقة بين هذه العناصر.

فى حين إذا اهتممنا برصد أهداف المجتمع المدنى، وما دار من خلافات سياسية، ونظرية بصدد تلك الأهداف سنجد أن النظريات المختلفة قد تطورت بفعل دافع مركب

تتحكم فيه عوامل مختلفة لتغليب أحد هذه الأطراف الثلاثة على حساب الطرفين الآخرين. في هذا الصدد، ألا يمكننا القول بأن الماركسية، على سبيل المثال، قد سعت إلى تغليب المجتمع ككل على حساب الدولة والفرد الأناني في المجتمع البرجوازي الرأسمالي؟ ألم يحابي توماس هوبز- وكما سنرى تفصيلاً في هذا الكتاب - السلطة اللوياثانية أو التنينية المطلقة على حساب الأفراد والمجتمع، في حين نصب هيجل الدولة فوق المجتمع والفرد بصفتها ممثلة لفكرة الروح أو العقل الكلي؟ ألم يضع الليبراليون راية الحريات، وحقوق الفرد فوق ما أقاموه وصاغوه من نظريات وأطروحات في المجتمع المدني؟

إذن يعد تناول المجتمع المدني في اعتقادنا - ومن الناحية النظرية والفلسفية - ممثلاً لجملة المعالجات المختلفة سواء المؤيدة أو النقدية لتشريح العلاقة بين الفرد المواطن، والمجتمع، والسلطة، خاصة هذين الأخيرين.

ولمّا كانت العلاقة بين الفرد، والسلطة على نحو أخص لها تفردها وجنوحها المتواتر عبر الأزمنة فقد وُجِدَتْ المنظومات الأخلاقية لتحكم هذين الطرفين اللذين يشكلان سبباً لمعظم ما واجهته البشرية من كبوات، وما حققته من إنجازات، وتحولات. فقد كان للمنظومات الأخلاقية إذن بأشكالها المتباينة ودرجاتها؛ من بسيط إلى معقد، من مادي إلى ميتافيزيقي؛ دور كبير بل ربما وُضِعَت في بعض الأحيان لتحكم العلاقة بين هذين الطرفين الجانحين بطبعهما. فماذا كان؟ أصبح العنصر الثالث (المجتمع) هو الوسيط الذي تقوم المنظومات الأخلاقية على خدمته ومراعاته، الأمر الذي ظهر في الغالب تحت مسمى الصالح العام. وهذا كما سنرى بالتفصيل هو البعد الذي تتمحور حوله معظم المحاولات الأخلاقية التي دأبت على خلق بيئة أخلاقية شاملة ضمها الكاتب ضمن مقومات المجتمع المدني المتحقق. "حيث إن الصالح العام يعد واحداً من الأبعاد الرئيسية التي تميز وجود مجتمع مدني بصفته يمثل بيئة أو ثقافة أخلاقية أشمل تضمن مراعاة الأفراد تحقيق الرفاهية للجميع وللآخرين (٢).

وهناك فروق كبيرة وكثيرة سيوضحها لنا هذا الكتاب بصدد ما هو متصور عن المجتمع المدني أولاً كعبارة تدل على واقع سياسي خاص، وثانياً كممارسات

سياسية واجتماعية معينة زادت فى الفترة الأخيرة جملة التحميلات الاجتماعية، والسياسية الملقاة عليها. والأهم من ذلك أن المجتمع المدنى كعبارة واضحة سواء على المستوى النظرى أو العملى لا يمكن أن تمضى دون أن تثير كثير من الجدل سواء فى مدى الاتفاق النظرى على دلالاتها أو مدى الاتفاق على مداها، ومكوناتها، ووظائفها على المستوى العملى. ومن ثم لا يمكننا هنا التطلع إلى تصور المجتمع المدنى بمفهوم ثابت ونهائى عند جميع الكتاب والفلاسفة. فقد اختلف كل فيلسوف وكاتب – كما سنرى جملة وتفصيلًا فى هذا الكتاب – حول تناول مفهوم المجتمع المدنى أو ما قد يخدم فى إقامة مجتمع مدنى.

لذا عندما نرى الكاتب يتحدث عن أفلاطون والمجتمع المدنى : هل يصح أن نتصور عبارة المجتمع المدنى بهذا الشكل المتبلور الماثل فى ذهنك الآن أو فى ذهنى أنا أو كما كان فى ذهن هيجل أو غرامشى؟ إن الكاتب يتناول ما وضعه أفلاطون فيما يخص تلك المنظومات سواء القيمية أو الاجتماعية التى تتشابك مع ما يمثل المجتمع المدنى أو أحد عناصره وتساعد فى إرسائه. على سبيل المثال سنجد أن "العدالة" فضيلة أساسية عند أفلاطون وقد أقام عليها المؤلف تشريحه لما يمكن أن يرصد من علاقة بين أطروحات أفلاطون وبين عوامل تأسيس مجتمع مدنى. ماذا تمثل العدالة بالنسبة للمجتمع المدنى؟ يرى الكاتب أنها تشكل المنظومة الأخلاقية التى تحفظ العلاقة العادلة بين الأفراد بعضهم البعض وبين الأفراد والسلطة أو الحكام عند افلاطون، ومن ثم تحكم العلاقة الأساسية التى تميز صيغة اجتماعية معينة قد نعتبرها صورة أولية من بين الصور المرجوة لمجتمع مدنى.

إذن ليس من الضرورى أن نقف عند تعريف بعينه للمجتمع المدنى، تعريفٍ معيارى، خاصة عند مناقشة القضية عند فلاسفة وسياسيين مختلفين. من الصعب أيضًا أن نقف على جملة عناصر محددة تمثل المجتمع المدنى ليصبح بعد ذلك معيارًا نقيس به المجتمع المدنى هنا وهناك. ألا يمكن أن يكون هناك شكل متطور من المجتمع المدنى فى بعض الدول، وشكل متردٍ منه فى دول أخرى؟ ويصبح المسمى هو المسمى نفسه حتى ولو بشق الأنفس؟ ألا يتساهل بعضنا أحيانًا ويرضى بل ويسلم بوجود مجتمع مدنى فى مجتمعاتنا العربية؟ فإذا طالعتنا إحدى الصحف اليومية العربية

بمقالة تحت عنوان "قصة ولادة الوثيقة الأساسية للجان المجتمع المدنى(*)" فى إحدى البلدان العربية، ماذا يمكن أن نفــهم؟ لا شك أن مفردات "ولادة" و"لجان" وغيرها بالطبع مما ورد فى هذا المقال ســتدفعنا إلى طرح كثير من التــساؤلات والاستفسارات بصدد عبارة المجتمع المدنى خاصة فيما يتعلق بماهيته، وأبعاده فى البلاد العربية، وهى المسألة التى سنتطرق إليها لاحقًا . أما الآن فسنحاول من خلال الجزئية التالية أن نقف على دلالة المفهوم وما يتعلق به من اختلافات سواء من ناحية التعريف أو مدلولاته.

مفهوم المجتمع المدنى: المواطن، المجتمع، الدولة.

لنتطرق أولاً إلى تعبير "مدنى" civil يساوى فى اللاتينية civis الذى إن كان يحظى باتفاق ظاهرى على مدلوله فهو يشير إلى كثير من الاستعمالات المختلفة. إنه يشير إلى الأمور التى لها علاقة بالمواطن، أى إلى كثير من الأمور فى الحقيقة. كما أنه يتنافر مع التعبيرات التالية على نحوٍ خاص:

– مع تعبير "أجنبى" ، ومن هنا التفريق بين الحرب الأهلية والحرب الأجنبية، فهى غالبًا ما تكون أوسع.

– أيضًا مع تعبير "رسمى" ، على سبيل المثال تحمى الحريات المدنية الأفراد من تجاوزات السلطة العامة.

– مع تعبير "رادع"، من هنا التمييز بين القانون المدنى والقانون الجزائى.

– مع تعبير "عسكرى"، (هذه هى حالة "المدنيين").

– كما مع تعبير "دينى" (على طريقة الزواج الذى ينبغى أن يسبق فى الدولة العلمانية الزواج الدينى والذى يُلغى بإلغاء هذا الأخير) .

وبالتالى فإن كلمة "مدنى" تعبر إذن عن كل ما هو غير مدرج فى قواعد وأنظمة داخل الدولة ، وما هو غير شكلى، وكذلك الأمر عن كل ما هو صادر عن السلطات

(*) جريدة الحياة ، طبعة القاهرة ، الأحد ٢١ يناير ٢٠٠١ العدد ١٣٨٢٦ .

العامة. بمعنى أدق يمكن للفظة "المجتمع المدنى" ألا تشير سوى إلى النخبة. حيث كانت تتألف هذه الأخيرة فى أواخر العصر القديم مثلاً من الفئة الأكثر ثقافة داخل الأمة والمتميزة نوعاً ما ببنيتها الإدارية، والحكومية، والعسكرية. وهكذا قبل الثورة فى فرنسا كانت المدنية هى التى توجه الشعب إلى الوجهة التى ينبغى أن يتبعها، الأمر الذى اعتبر دليلاً على السيطرة الثقافية للمجتمع المدنى على المجتمع الرسمى.

يتألف المجتمع المدنى من كل ما هو مخالف للمجتمع الرسمى. إنه يتمثل فى حقل النشاطات غير المدرجة فى أنظمة. من جهة أخرى نعلم أن المجتمع الرسمى يعتبر داخل كل دولة بمثابة الدرع الواقى، ولكنه دائماً ما يأخذ دوراً ثانوياً. "لكن المجتمع المدنى القوى والمتمتع بهيكليات متنوعة يكون بمثابة صمام الأمان بالنسبة للأمة من ناحية القوة والاستقرار، الأمر الذى يسمح له كصارى السفينة بمواجهة العواصف الناشئة عن التغيير. والأمر الوحيد الذى تقوم به الدولة فى هذه الحالة هو خدمة هذا المجتمع المعتبر بشكل خاص محتوى جزئياً داخلها وهى الحاوية، فإذا ما أصبح المجتمع عاجزاً أو انقسم على نفسه لن يعود بإمكان الدولة الأكثر نفوذاً أن تمنع تهاوى الأمة على صخور التاريخ. تماماً كما حدث لإمبراطورية القياصرة بين عامى ١٩٠٥ و١٩١٧ (٣).

إلا أنه نظراً لما يتميز به المفهوم من قدم – مثلما أشرنا سابقًا – "فقد تفاوت تعريفه بحسب المدارس الفكرية التى تناولته. فمن أوائل المدارس الفكرية التى تعرضت لمفهوم المجتمع المدنى كانت المدرسة الليبرالية بشقيها الاقتصادى والسياسى. فمن ناحية، أكدت مدرسة الاقتصاد السياسى الاسكتلندية على الجانب الاقتصادى فى مفهوم المجتمع المدنى الذى يقوم على حرية التجارة وتقسيم العمل. من ناحية أخرى أكدت المدرسة الليبرالية فى شقها السياسى على المجتمع المدنى بوصفه سمة أساسية فى الدولة الدستورية التى تحظى بالشرعية فى مواجهة مواطنيها.

المدرسة الثانية التى تناولت مفهوم المجتمع المدنى هى المدرسة الهيجيلية، وتلتها المدرسة الماركسية بتفريعاتها التى شملت إلى جانب كتابات ماركس ما عرض فيه المفكر الإيطالى الشيوعى انطونيو غرامشى **Gramsci** لبعض جوانب هذا المفهوم. وبما

أن الأخير هو الوحيد الذى لم يتناوله هذا الكتاب المرجعى رغم أهميته، وتشابك أفكاره مع أفكار أخرى مهمة فى تشريح دور الدولة وعلاقتها بالمجتمع ككل من ناحية والمجتمع المدنى من ناحية أخرى. وبما أن الجوانب والكتابات التى عرض فيها ماركس موقفه من المجتمع المدنى الرأسمالى قد أوردها المؤلف بالتفصيل فى الفصل الرابع عشر ضمن الجزء الخاص بنقد المجتمع المدنى فى الكتاب. وبما أن المدرسة الليبرالية وممثليها من "لوك"، و"هوبز" قديماً إلى "جون رولز" حديثاً، متضمنة بالتفصيل فى الكتاب، حيث يقول عنها المؤلف إنها" الرؤية التى تتناول مشكلة العلاقة الأمثل بين الفضيلة المدنية، والحرية الفردية وهى تمثل المنحى الذى تم تبنيه بشكل عام فى هذا الكتاب، إنها وجهة النظر الليبرالية"(٤) لذلك آثرنا أن نكتفى هنا بعرض الجانب الغائب فى الكتاب، أى ما قدمه غرامشى وهو فى رأينا له ضرورة عملية، وسبب محفِّز.

الضرورة العملية أن ما قدمه غرامشى بصدد المجتمع المدنى يعتبر بالفعل تطويراً للرؤية الماركسية فى هذا المجال فى ظل ما جرى من تطور فى المستوى الاقتصادى فى المجتمع الرأسمالى وأيضاً ما حدث من تطور لدور الدولة وآلياتها وعلاقتها بالمجتمع المدنى، وهى ضرورة تتسق مع موضوعية عرض موقف المدرسة الماركسية دون الاقتصار على الإسهامات الكلاسيكية فيها. السبب المحفز أن الكاتب رغم هذا التنوع الهائل بين الفلاسفة والكتاب الذين تناولهم كما رأينا فى المحتويات لم يناقش غرامشى ولم يجر معه هذا الحوار الذى أجراه من خلال الجزئية الثابتة فى الجزئين الثانى والثالث "الرد والرد المضاد"، وهو الأمر الذى يثير تساؤلنا فى الحقيقة عن سبب هذا الاستبعاد!

بيد أننا فى توجهنا إلى مناقشة ما طرحه غرامشى فى هذا الصدد نود أن ننوه بأن ما دفعنا إلى ذلك أيضاً هو محاولة الوقوف على العلاقة بين الدولة والمجتمع المدنى. لأنها فى اعتقادنا علاقة مثيرة وذات أوجه عديدة بل وتغيرت من زمن لآخر وفُسرت كذلك بأشكال مختلفة، وهذا هو ما نبغى التطرق إليه قبل الدخول مباشرة لمناقشة رؤية غرامشى فى المجتمع المدنى.

من بين الرؤى المطروحة فى هذا الشأن نجد مثلًا "موريس فلامان " Morris Fla-man فى كتابه "الليبرالية المعاصرة" The Modern Liberalism يقول: « إن وجود الدولة يظهر دون شك داخل هذا المجتمع المدنى الهائل والحاذق ولكن بشكل محدود. فالدولة هى فقط التى تنتج ما يمكنها تحقيقه، وهى تحاول جاهدة أن تؤمن الاستقرار والسلام متحاشية الانتقامات التى تحويها من خلال "عدالة" خاصة، وفرض العقوبة عندما يمكنها ذلك على المخالفات المنتهكة للقانون. ولكن الأمور الأساسية الجوهرية لا تنتج عن مبادرتها ، وهى ما عبرت عنه قديمًا قاعدة "الدولة الحارسة" حيث أبدلت هذه الأخيرة بالدولة الحاضنة التى تزيد مخصصاتها بكثير عن ما أسميناه قديمًا بالدولة الحامية ، حيث لم يكن لهذه الأخيرة من مهام إلا فى الحالات المستعصية"(٥) .

وهناك رؤى أخر قُدر لتطور دور الدولة ، المتأثر دومًا بالطور الاقتصادى ، أن يكون عاملاً رئيسيًا فى ظهورها كتحليلات جديدة لقضية المجتمع المدنى. هناك مثلاً رؤية "لويس آلتوسير" Althesser الذى رأى من الضرورة أن يضيف شيئًا مهمًا إلى النظرية الماركسية فى الدولة: "يجب أن نضيف شيئًا إلى النظرية الماركسية فى الدولة، وعلينا أن نخوض هنا بحرص فى مجال سبقنا إليه فى الواقع كلاسيكيو الماركسية ولكن دون أن يصوغوا، بشكل نظرى، التقدم الحاسم الذى حتّمته تجاربهم ومسيراتهم. لقد بقيت تجاربهم، وممارساتهم فى الواقع ضمن حيز الممارسة السياسية. فلقد عالج كلاسيكيو الماركسية الدولة فى الواقع، أى فى ممارستهم السياسية، كواقع أكثر تعقيداً من التعريف المعطى لها فى النظرية الماركسية فى الدولة، والذى أضيفت إليه أشياء أخر كما أتيح لنا أن نفعل. لقد اعترفوا فى ممارستهم بهذا التعقيد ولكنهم لم يعبروا عنه بنظرية مقابلة."

ويضيف آلتوسير قائلاً : « إن غرامشى حسب معرفتنا هو الوحيد الذى سار بهذا الاتجاه. فقد أشار إلى الفكرة "الخاصة" بأن الدولة ليست محصورة فقط بجهاز الدولة القمعى، ولكنها تحتوى كما كان يقول على عدد معين من مؤسسات "المجتمع المدنى": الكنيسة، المدارس ، النقابات .. إلخ لقد وصف غرامشى الدولة فى الغرب بأنها أشبه "بخندق" تنتصب وراءه شبكة قوية من الحصون والمتاريس. وفى موضع آخر عرّف الدولة بأنها توازن بين المجتمع السياسى والمجتمع المدنى. كما عرفها بأنها "المجتمع

السياسى + المجتمع المدنى"، ثم عاد مرة أخرى وعرفها بأنها التوازن بين المجتمع السياســـى والمجتمع المدنى. غير أننا نجده يؤكد فى مقام آخر، على "أن المجتمع المدنى والدولة هما فى الواقع شىء واحد" » [٦] .

والشىء الذى أراد آلتوسير إضافته إلى النظرية الماركسية والذى يساعدنا كثيراً فى فهم علاقة الدولة بالمجتمع المدنى هو أجهزة الدولة الأيديولوچية. ما أجهزة الدولة الأيديولوچية؟

يجيب آلتوسير قائلاً : "إنها لا تنوب فى جهاز الدولة القمعى. نُذكّر هنا بأن جهاز الدولة فى النظرية الماركسية يحتوى على: *الحكومة، الإدارة، الجيش، البوليس، المحاكم، السجون* ..إلخ. والتى تشكل ما ندعوه من الآن فصاعداً *جهاز الدولة القمعى*. قمعى يعنى أن جهاز الدولة موضوع البحث يسير *بواسطة العنف*– فى بعض أجزائه على الأقل، إذ إن القمع الإدارى مثلاً قد يأخذ أشكالاً غير جسدية" .

إننا نحدد أجهزة الدولة الأيديولوچية بعدد من الحقائق التى تبرز للمراقب المباشر بشكل مؤسسات مميزة وذات خصائص. سوف نعرض بها لائحة { (عينة تتطلب بالطبع تفحصاً مفصلاً ، امتحاناً ، تعديلاً وتحويلاً . مع التحفظ حول المتطلبات التى تحتمها هذه اللائحة، نستطيع مؤقتاً أن نعتبر المؤسسات التالية كأجهزة دولة أيديولوچية (ليس هناك معنى خاص للترتيب الذى نعددها به)} .[٧] فهناك:

* جهاز الدولة الأيديولوجى (ج.د.أ) الدينى (نظام مختلف الكنائس).

* ج.د.أ. المدرسى (نظام مختلف "المدارس"، العامة والخاصة).

* ج.د.أ. العائلى الذى يحتوى على عناصر أخرى غير وظيفة ج.د.أ أنها تتدخل فى تجديد قوة العمل، أنها حسب نمط الإنتاج : وحدة إعادة إنتاج و/أو وحدة استهلاك.

* ج.د.أ. الحقوقى، حيث ينتمى التشريع فى الوقت نفسه *إلى* جهاز الدولة (القمعى) وإلى نظام أجهزة الدولة الأيديولوچية.

* ج.د.أ. السياسى (النظام السياسى، بما فيه مختلف الأحزاب).
* ج.د.أ. النقابى.
* ج.د.أ. الإعلامى (صحافة، راديو- تليفزيون .. إلخ) .
* ج.د.أ. الثقافى (آداب، فنون جميلة، رياضة ..إلخ) (٨) .

وأمام هذه الأطروحات التى صاغها آلتوسير ومن قبله غرامشى بصدد الدولة، وبنيتها، وعلاقتها بالمجتمع المدنى لابد أن نشير سريعًا إلى الفرق بين هذه الأطروحات وبين ما صاغه مؤلف الكتاب هنا حول ماهية المجتمع المدنى، ومكوناته، ووظيفته لعلنا نستخلص من ذلك شيئًا .

فعندما نقرأ تعريف المجتمع المدنى كما ورد فى هذا الكتاب عام ١٩٩٧ ونعود لنقف على ما قدمه غرامشى عام ١٩٣٦ فى هذا الصدد سنتأكد أن قضية المجتمع المدنى تمثل إشكالية سياسية لا محالة.

فى تعريفه المجتمع المدنى يقول ستيڤن ديلو **Steven Delue** : يتكون المجتمع المدنى، كما تقول الكاتبة المعاصرة چين بيثكى إلشتاين **Jean Bethke Elshtain** ، من أشكال عديدة ومختلفة من الجمعيات، غالبًا ما يطلق عليها مجموعات طوعية أو مؤسسات ثانوية، مثل الأسر، المنظمات الدينية، اتحادات العمال، جماعات المساعدة الذاتية، الجمعيات الخيرية، منظمات الأحياء، إلخ . ومن جهتى أود أن أضم أيضًا عديداً من التنظيمات المهنية مثل نقابة المحامين الأمريكية، الجمعية الطبية، وأيضًا مجموعة من الجماعات المهمة التى تدعم أهداف عديد من الفئات الاجتماعية مثل الجمعيات الزراعية، جماعات المستهلكين، إلخ. وهذه التنظيمات التى توجد خارج الهياكل الرسمية لسلطة الدولة، تشير إلى حيز مستقل **Separate Sphere** يتوفر للأفراد فيه حرية تتبع عدد متنوع من خبرات الحياة التي تتيحها تجمعات متنوعة يستطيع الأفراد الانضمام إليها. وأحد الجوانب المهمة في المجتمع المدنى أنه كحيزٍ مستقل؛ يعمل كمصدٍّ **buffer** ضد سلطة الحكومة المركزية؛ وبدوره هذا يشجع على وجود مناخ يتيح لجماعات مختلفة أن تتبع مساراتها الخاصة بها دون خوف من تدخلات الحكومة "(٩) .

أما غرامشي فقد كان لذلك التباين الذي ظهر في مفهومه عن الدولة كما أشرنا أعلاه، أن يقابله تباين مماثل في مفهومه للمجتمع المدني. في هذا الصدد كتب غرامشي: « ينبغي التمييز بين المجتمع المدني كما تصوره هيجل وكما نستخدمه نحن في هذا المقام { أي بمعنى الهيمنة السياسية والثقافية لجماعة اجتماعية على المجتمع كله، باعتبارها المضمون الأخلاقي للدولة} من جهة، وبين المجتمع المدني كما يتصوره الكاثوليك، فهو عندهم المجتمع السياسي للدولة، الذي يقابله مجتمع الأسرة ومجتمع الكنيسة» (١٠) .

وعند استخدام مفهوم المجتمع المدني بالمعنى "الهيجلي"، توضع الدولة/ المجتمع السياسي في مقابل المجتمع المدني باعتبارهما لحظتين في البنية الفوقية **as moments of the super structure** بل يشمل المجتمع المدني في فلسفة الحق لهيجل العلاقات الاقتصادية. وهذا هو المعنى الذي استخدم به ماركس هذا المصطلح في **المسألة اليهودية**، كما سنرى بشيء من التفصيل في الفصل الرابع عشر من هذا الكتاب. وغرامشي أيضاً يستخدمه أحياناً بهذا المعنى. على سبيل المثال في ملاحظة حول كتاب " المادية التاريخية وفلسفة **بنديتو كروتشة** " ١٩٤٩ يقول: « إن لكل تشكيل اجتماعي إنسانه الاقتصادي **its homo economicus** » أي نشاطه الاقتصادي الخاص به. والقول بأن فكرة الإنسان الاقتصادي ليست ذات قيمة علمية، إنما يعني القول بأن البنية الاقتصادية والسلوك الاقتصادي الملائم لها قد تغير تغييراً جذرياً، أي أنها تغيرت لدرجة أنه يتعين أيضاً، أن يتغير السلوك الاقتصادي ليلائم البنية الاقتصادية الجديدة. وهنا بالتحديد يكمن الخلاف، وهو ليس خلافاً موضوعياً وعلمياً ، بقدر ما هو خلاف سياسي.

فماذا يعني على أية حال التسليم علمياً بأن البنية الاقتصادية قد تغيرت، وأن السلوك الاقتصادي لابد أن يتغير ليتلاءم مع البنية الجديدة؟ إنه سيكون حافزاً سياسياً لا أكثر. وبين البنية الاقتصادية والدولة بتشريعاتها وقهرها، ينتصب المجتمع المدني، الذي لابد أن يتغير في الواقع الملموس لا في التقنيات والكتب العلمية. والدولة هي أداة تكييف المجتمع المدني ليلائم البنية الاقتصادية. ولكن، لابد أن تكون الدولة "راغبة مستعدة" أن تفعل ذلك، أي لابد أن يكون ممثلو التغيير الذي يحدث في البنية الاقتصادية مسيطرين على الدولة.

أما أن نتوقع أن المجتمع المدنى سوف يتكيف مع البنية الجديدة نتيجة للدعاية والإقناع، أو أن « " الإنسان الاقتصادى" القديم سوف يختـفى قبل أن يدفن مع كل ما يستحقه من التكريم، فليس إلا نوعًا من الخطابة التى تستخدم لغة الاقتصاد، وشكلاً جديداً من الوعظ الأخلاقى الاقتصادى economic moralism الفارغ الذى لا طائل من ورائه". المجتمع المدنى هنا، مرادف لـ "أسلوب السلوك الاقتصادى"» (١١) .

والحقيقة أن أطروحات غرامشى فيما يتعلق بالمجتمع المدنى والتى لا نريد الاستطراد فيها كثيراً قد أثرت فى عديد من الثقافات والرؤى السياسية على مستوى العالم، ولم يكن العالم العربى مستثنى من هذا التأثر، يقول أحد الباحثين فى هذا الصدد: إن "غرامشى بتصوراته حول إشكالية المجتمع المدنى قد استدعى للاستضاءة ما هو خفى، وما هو مستور. وفى ضوء تلك التصورات نسأل هل هناك مجتمع مدنى فى العالم العربى؟ "(١٢).

ورأى البعض أنه من الممكن تحديد مفهوم المجتمع المدنى عند غرامشى بأنه: «مجتمع أو مؤسسات تقوم ما بين الواقع الاقتصادى المباشر وبين آليات الدولة القمعية، وتضم مؤسسات سياسية، ثقافية، تربوية، نقابية، تقوم الطبقات السائدة من خلالها بممارسة الهيمنة أو فرض القبول على الطبقات المسودة » (١٣) .

ولا يكتفى القائلون بهذا الرأى بملاحظة السمات التى تميز المجتمع المدنى فى هذه البلدان عن نظيره العربى، بل يرون أنه من الصعب الوقوف عند السمات العامة فى المجتمعات العربية فقد تكون جوانب التفاوت والتباين فيها أكثر وضوحًا من جوانب التماثل التى تجمعها. ويبدو من هذا المنطلق أن البحث فى قضية المجتمع المدنى تعد قضية تحتوى على كثير من الإشكاليات الجديرة بالبحث، وهو ما نحاول إيجازه فى الجزئية التالية.

المجتمع المدنى فى العالم العربى

إذا كنا قد أمضينا وقتًا فى دروب الاختلاف والمقارنات عند محاولة الاصطلاح على مفهوم المجتمع المدنى بشكل عام، فإننا سنمضى وقتًا أطول فى مسالك ضيقة

ودقيقة لابد من المرور منها عند تناول قضية المجتمع المدنى فى الأقطار العربية بدءًا من صعوبة تحديد دور الدولة وبنيتها انتهاءً بالاصطلاح على المفهوم وما يعتريه من مشكلات.

والحقيقة أننا بالفعل لا نريد أن نسترسل في ذلك لأن هذه المشكلة قد أُجريت فيها كثير من البحوث التى أسفرت عن نتائج دقيقة، لا يسعنا عرضها هنا، لأن كتابنا بطبيعته التى يغلب عليها الجانب السياسى النظرى، والفلسفى لا يخولنا المضى فى تشريح هذه القضية بصورة عملية.

لذلك سنكتفى ببعض الملاحظات المتعلقة بالتعامل مع مفهوم المجتمع المدنى على المستويين الفكرى والتطبيقى فى العالم العربى.

أولاً: على المستوى الفكرى

من خلال متابعة بعض الكتابات العربية المرتبطة بقضايا التطور السياسى، والاجتماعى، والاقتصادى فى الوطن العربى، والتى تعرضت لمفهوم المجتمع المدنى بشكل أو بآخر ، تتضح مجموعة من المشكلات والصعوبات المرتبطة بتعامل باحثى السياسة والاجتماع العرب مع الموضوع (١٤) ، ومنها على سبيل المثال:

* ضعف التأصيل النظرى لمفهوم المجتمع المدنى رغم شيوع استخدامه فى الفترة الأخيرة بصورة ملفتة للنظر، بل أصبح من لزوميات الحديث والكتابة فى قضايا عديدة مثل الديمقراطية، طبيعة الدولة، دور الأحزاب وجماعات المصالح، وظاهرة الانتقال نحو القطاع الخاص فى الوطن العربى...إلخ (١٥) .

* الاختلاف فى تكييف طبيعة مفهوم المجتمع المدنى، فالبعض يستخدم المفهوم وما يرتبط به من مؤسسات اجتماعية خاصة، كمقابل للدولة وما يرتبط بها من مؤسسات اجتماعية عامة. فالمجتمع المدنى يحد من تسلط الدولة، ويحمى الأفراد والجماعات من تعسفها، إذ إن مؤسسات المجتمع المدنى تسمح للأفراد بتنظيم أنشطتهم باستقلالية عن جهاز الدولة (١٦). وفى هذا الإطار فإن المفهوم يستخدم ضد

السلطة التى تقوم على أساس محو المجتمع المدنى بمؤسساته الفاعلة كالأحزاب السياسية، والنقابات العمالية، والمهنية، وإخضاعها مباشرة للسلطة السياسية، والقضاء على استقلال المؤسسات الثقافية، ومحو دولة القانون، وتأسيس الدولة البوليسية أو دولة المخابرات(١٧). والبعض يستخدمه كمقابل للدين، بحيث يجب فصل الدين عن الدولة، أى إعلان مبادئ العلمنة الكاملة كأحد المدخلات لبناء المجتمع المدنى. فالقانون المدنى مستقل عن الدين. وهناك فريق ثالث يضع تمييزاً بين المجتمع المدنى والمجتمع الكلى، وفريق آخر يستخدم مدنى كمقابل لعسكرى. وهو ما يوضح أن المفهوم حمال أوجه(١٨) .

* المواقف الحدية بشأن وجود المجتمع المدنى من عدمه فى الوطن العربى، حيث يمكن هنا أن نميز بين موقفين: **الأول**، ينفى وجود المجتمع المدنى فى الوطن العربى، بينما **الثانى**، يقول بوجود هذا المجتمع، ولكن مع ذكر بعض التحفظات. وتتمثل حجج القائلين بغياب المجتمع المدنى فى الوطن العربى، فيما يأتى :

أ) أن مفهوم المجتمع المدنى ارتبط أساساً بالخبرة السياسية للدول الرأسمالية الغربية التى استندت إلى المشروع الحر والتنمية الرأسمالية على المستوى الاقتصادى، والديمقراطية الليبرالية على المستوى السياسى.

ب) إنه بغض النظر عن دور الاستعمار الغربى فى خلق الكيانات السياسية الحديثة فى الوطن العربى، متمثلة فى الأقطار العربية، إلا أنه من المؤكد أن أقطار ما بعد الاستقلال ورثت ما يسمى "بالتنظيمات" ، وهى تتمثل فى جهاز الدولة بنظمه الإدارية والقانونية، وشبكة علاقاته مع السوق الرأسمالية. ولقد نتج عن ذلك أنه لم تتأسس دولة حديثة فى الوطن العربى ملتحمة بمجتمعها، حيث إن عملية تفكيك المجتمع التقليدى لم تعقبها عملية بناء وتطوير لمجتمع مدنى حديث، يكون بمثابة الأساس الاجتماعى للدولة، والركيزة الأساسية للديمقراطية. وهكذا لم تتحقق فى الوطن العربى لا دولة القانون والمؤسسات من ناحية، ولا المجتمع المدنى الحقيقى من ناحية أخرى(١٩).

ج) إن النُّخب التى سيطرت على جهاز الدولة فى مرحلة ما بعد الاستقلال، تغلغلت فى مختلف مجالات وجوانب المجتمع وأحكمت السيطرة عليها، ولم تسمح بظهور مؤسسات مدنية بالأصل، أو أخضعتها السيطرة الكاملة للدولة فى حالة السماح بقيامها. وهكذا لا يوجد فصل بين الدولة والمجتمع فى الوطن العربى، الذى لا يعرف حتى الآن المجتمع المدنى كنطاق يختلف عن النطاق السياسى- الإدارى للدولة كسلطة سياسية، تضمن وظائفية المجتمع، وإن كانت لا تتحكم بها نظراً لاستقلالها (٢٠).

أما القائلون بوجود مجتمع مدنى فى الوطن العربى فيقدمون عديداً من التحفظات، مثل: التمييز بين الأقطار العربية طبقًا لدرجة التطور الاقتصادى والاجتماعى(٢١).

وفى إطار الجدل حول ما إذا كان هناك مجتمع مدنى فى الوطن العربى أم لا، أكد بعض الباحثين على أن مفهوم المجتمع المدنى فى الغرب لا مجال له فى مجتمعات العالم الثالث، والمجتمعات العربية، أو على الأقل لا يُمكن تطبيقه حرفيًا على واقع هذه المجتمعات. فهو من ميراث الحضارة الغربية الرأسمالية. وعلى الرغم من ذلك فإن هؤلاء الباحثين لم يطرحوا تصوراً بديلاً لمفهوم المجتمع المدنى بالمعنى الغربى. وكل ما تم التأكيد عليه هو الحديث عن المجتمع المدنى فى الوطن العربى بشكل تقريبى من خلال بعض جوانبه.

ثانياً : على المستوى التطبيقى

لا يمكننا بحال من الأحوال أن نرسل القول فيما يتعلق بالمجتمع المدنى فى جميع الدول العربية ؛ فعملية طرح مؤشرات كمية وكيفية لبناء المجتمع المدنى فى الوطن العربى، تستهدف واقعًا اجتماعيًا وسياسيًا وثقافيًا قائمًا فى الأقطار العربية. ويطرح هذا الواقع عديداً من الصعوبات والمشكلات أمام الممارسة البحثية الهادفة إلى بناء وتطوير هذه المؤشرات (٢٢) ، ومن أهم تلك الصعوبات:

١ – التباينات بين الأقطار العربية من حيث أوضاعها المجتمعية حيث يمكن بناءً على هذه التباينات أن نتحدث عن مجتمعات عربية وليس عن مجتمع عربى واحد وذلك للتباين فى درجة التطوير الاقتصادى، والسياسى، والاجتماعى، والثقافى، والتركيب الديمغرافى من ناحية، ومن حيث التركيب الاجتماعى والإثنى ودرجة التجانس القومى والانصهار الاجتماعى من ناحية ثانية، ومن ناحية ثالثة من حيث درجة تطور وتبلور القوى السياسية والاجتماعية والتكوينات الطبقية، والتيارات السياسية والفكرية.

٢ – الازدواجية داخل المجتمعات العربية، وتتمثل بصفة رئيسية فى وجود بعض مكونات ورموز المجتمع التقليدى، إلى جانب بعض رموز ومكونات المجتمع الحديث.

٣ – كذلك إن للدين الإسلامى دوراً محورياً فى منظومة العلاقات والتفاعلات الاجتماعية فى الوطن العربى، كما أن له دوراً مهمًا فى الحياة السياسية سواء على مستوى توظيفه لتدعيم شرعية النظم السياسية من ناحية، أو توظيفه لمعارضتها وتحديها من قبل بعض القوى السياسية من ناحية ثانية[٢٣]. وهو من ثم مكون مهم فى النسيج الاجتماعى والثقافى والسياسى فى الأقطار العربية، فهل يمكن بناء مجتمع مدنى فى الوطن العربى بعيداً عن الإسلام، على غرار ما حدث من خبرات بناء المجتمع المدنى فى الغرب، حيث كانت العلمنة إحدى المقومات الأساسية لبناء المجتمع المدنى؟

٤ – مشكلة الدولة فى الوطن العربى، والتحدى هنا أنه لا يمكن بناء مجتمع مدنى فى ظل غياب أو ضعف دولة القانون والمؤسسات. فى هذا الإطار يمكننا بلورة أبرز عناصر مشكلة الدولة فى الوطن العربى فيما يأتى :

أ) **ضعف وهشاشة الدولة**: ففى عديد من الدول العربية تبدو الدولة قوية، وذلك بحكم احتكار سلطة التشريع، والتنفيذ، وإصدار القرارات، واتخاذ الإجراءات الأمنية، ناهيك عن وجود أجهزة أمنية وقهرية حديثة ومتطورة فى خدمتها، وعلى الرغم من ذلك، فإن قدرتها على تنفيذ القرارات والسياسات محدودة، باستثناء الجانب الأمنى، الذى لا يمكن للنخبة المسيطرة على جهاز الدولة أن تتهاون فيه، وبالتالى فهى دولة ضعيفة فى مجال الإنجاز الاقتصادى والاجتماعى والسياسى بالمعنى الإيجابى.

ب) عدم تأسيس شرعية ثابتة ومستقرة للدولة.

ج) ثمة شبه اتفاق على أن الدولة القُطرية تعثرت فى إنجاز الأهداف والطموحات الكبرى للعرب.

د) زيادة تبعية الدول العربية للخارج.

وأخيراً يرى البعض فيما يخص إشكالية المجتمع المدنى فى الوطن العربى على الصعيد العملى "أن خطاب المجتمع المدنى فى الفكر السياسى العربى الراهن يعيد تجديد عقائدية الحداثة التى فقدت كثيراً من مشروعيتها ومصداقيتها بعد ما أصاب المشاريع اليسارية والقيم الاشتراكية عامة من إخفاق" (٢٤) . وربط مفهوم المجتمع المدنى بالديمقراطية ليس له فى الواقع إلا وظيفة واحدة هى إعطاء نوع من المشروعية السياسية لمشروع الحداثة الذى تمثله الدولة، أى لمشروع التحويل البيروقراطى المدنى أو العسكرى للمجتمعات العربية، وهو التحويل الذى فقد منذ فترة الأهداف الواضحة والمقنعة. ومن ثم فليس للاستخدام الواسع اليوم للمفهوم أى محتوى علمى، ولا يقصد على الإطلاق إلى تعميق فهم آلية تحول المجتمعات العربية ودور العناصر أو البنى المدنية والسياسية فى ذلك. إنه محاولة لإعادة بناء العقيدة الحداثية للنخبة المتراجعة على أسس تتماشى مع مناخ الحقبة التى نعيش، وتتفق مع افتقار السلطة الراهنة إلى أى مشروع اجتماعى حقيقى، باستثناء الرد على ما تسميه حركة الردة أو العودة إلى الوراء، أى باختصار مقاومة ومواجهة تيارات نقض الدولة ورفضها، وهى التيارات التى تتخذ اليوم من الإسلام مصدراً لعقيدتها السياسية، ولكنها يمكن أن تعتمد فى حقب أخرى على مصادر ومرجعيات مختلفة (٢٥) .

إن إصلاح العمل بهذا المصطلح وجعله من جديد مفهوماً إجرائياً علمياً وليس محوراً لتحديد عقيدة سياسية وشعاراً فى الحرب العقائدية والسياسية الراهنة فى المجتمعات العربية، يقتضى إذن توضيح المضمون العلمى لهذا المفهوم من جهة، وإبراز الفائدة الفعلية التى يمكن أن تنجم عن استخدامه فى تحليل التحول الاجتماعى السياسى والمدنى فى المجتمعات العربية المعاصرة (٢٦) .

حول بعض المفاهيم المحورية فى الكتاب

لا شك فى أن المجتمع المدنى يضم من الجوانب الإيجابية كثيراً مما يمكن الاستناد إليه فى حياتنا بمعزل عن كون المجتمع المدنى يمثل بديلاً إصلاحياً أو ثورياً أمام بدائل أخرى كالمجتمع الشيوعى أو مجتمع دينى أو غير ذلك لنا أن نقبله أو نختلف معه، أو نرفضه. فالفضائل المدنية من تسامح واحترام متبادل لابد أن يُنظر إليها كفضائل أساسية لها مكانتها فى المجتمع، ولا يفترض أن نربطها بمشروع المجتمع المدنى، أو غيره من المشاريع .

مع هذا فنحن لنا وقفة خاصة مع هاتين الفضيلتين: التسامح والاحترام المتبادل.

فى هذه الوقفة نرى أن "التسامح" فى ظل ما نعيشه من ظروف متطورة فى عصرنا، لم يصبح مجرد حل ضعيف بصدد درء الخلافات، بل نراه حلاً سلبيًا. فالتسامح مجرد غطاء غالبًا ما يفرضه المرء على نفسه أو يُفرض عليه من قِبل قوى أخرى ربما أخلاقية أو تنفيذية. الأقوى من التسامح كما وضح الكاتب هى فضيلة الاحترام المتبادل التى لا تتوفر إلا بعد مجهود من الفرد فى سبيل فهم الآخر، وبالتالى احترامه على ما هو عليه وما يعتقده ويؤمن به.

ونحن نرى أن هناك حالة أخرى قد تفوق فى رأينا هاتين الفضيلتين فى سبيل خلق مجتمع قوى خلّاق لا يقوم فى حل خلافاته على حالة التعايش السلمى المؤقت modus vivendi. فهو تعايش من ناحية، وسلمى من ناحية أخرى نعم، ولكنه محفوف بالمخاطر ومقضى عليه حال ظهور عوامل قوى عند إحدى الجماعات أو الفئات تفوق الجماعات الأخرى وهو ما عرض له "رولز"– كما سنرى تفصيلاً فى الفصل الثانى عشر– عندما لمح إلى مثال التسامح الدينى فى توضيح موقفه؛ "ففى هذا الوضع تتعلم الجماعات المختلفة تحمل بعضها البعض. ولكن قيامهم بذلك يعتمد على توازن القوة بينهم. فعندما ينعدم هذا التوازن؛ مثلما يحدث على سبيل المثال عندما تحرز مجموعة ما قوة تفوق الجماعات الأخرى؛ يسقط التعايش، ووقتئذٍ لا تعد الجماعة الأقل شأنًا؛ فيما يتعلق بالقوة؛ من بين المتسامح معهم " .

ومن ثم نرى أن هناك حالة يجب أن تتوفر بين جميع الاختلافات فى المجتمع سواء اختلافات سياسية أو دينية أو ثقافية. إنها حالة الندية بمعناها الإيجابى؛ معاملة الآخر كند لك. ونعرف أن معاملة الآخر كند لا تتأتى للمرء منا إلا إذا كنا نركز بالفعل على مواطن القوى لدى هذا الفرد، وهو بذلك يأتى عكس التسامح الذى يتعامل مع المرء على أنه فى موقف ضعف يحتاج إلى مسـاندة. ولا نعتقد أن الجميع لديه من الشجاعة ما يجعله يقف من الآخر هذا الموقف فهو يعتمد على مقدار قوتك، وموضوعيتك، ومرونتك فى رؤية جوانب القوى لدى الآخر، وبالتالى التعامل معها مما يسفر عن شيئين غاية فى الأهمية هما: احترام الآخر لأنه من بين كثير من الأشياء التى تجعلك تحترمه أنه لديه من مواطن القوى ما قد لا يكون لديك أو غالبًا ما لا يكون لديك ؛ بصفته كيانًا مختلفًا عنك له منظومة تكوين مختلفة فى مسار تطورها والعوامل التى أثرت فيها حتى وإن تشابهت التجربة.

فكل فرد منا مهما كانت درجة بساطته أو ثقافته أو مكانته فى المجتمع لديه ولو نقطة واحدة "يتفرد بها" عنك وعن الآخر، ومن هنا ليس مقبول منك أن تعاملنى بتسامح ؛ لأنك لا تملك الموقف المقيّم، لا تملك الحقيقة المطلقة، لا تملك ما يجعلك تتسامح معى إلا نفس متغطرسة بيات فى سريرتها أنك مَنْ يجب أن يحكم ويقيم ويسيطر، ومن ثم إذا كنت خيِّراً فستتسامح مع الآخر، ستتسامح معى لأننى أريد أن أعيش فى سلام. هذا ما لا يقبله شخص على نفسه إذا كان يريد أن يعيش حياة طبيعية يمارس فيها تميزاته وتفرداته التى يمكن أن تفوق ما لدى الكثيرين المتخذين منه موقف التسامح.

إذن فى رأينا ستكون الندية هى الحالة الحقيقية بين الأقوياء، نحن جميعًا أقوياء على عكس ما قسمنا وصنفنا "نيتشه" إلى : سادة وعبيد وقطيع!

الشىء الآخر هو زوال صفة القدسية عن القيم والفضائل المختلفة التى تكرسها الرؤى المختلفة فى الحياة، مستندين فى ذلك إلى نسبية الأشياء بما فيها القيم والفضائل، وانتفاء صفة الحقيقة المطلقة.

إن النِّدية صورة متطورة من الاحترام المتبادل لأنه إذا كان الاحترام المتبادل حالة مرهونة بمعرفة ما يؤمن به ويعتقد فيه الآخر ، فإن الندية هى حالة من التسليم بوجود مَواطن قُوى عند الآخر لابد أن تسعى- إذا كنت تنوى التفاعل الإيجابى- إلى معرفتها وربما التعامل معها فيما ينتج أو يتمخض عن إبداع.

قد يرى البعض هنا أن عامل الصراع لا شك قد يفسد من إفشاء روح الندية، ونحن فى الغالب نعى جيداً ما الصفات والممارسات التى تحل محل إيجابيات روح الندية فيما نعيشه من واقع؟ ولكننا لابد أن نحتكم إلى معايير عملية تستند إلى دور الفرد وما يقوم به من فاعلية دون التدقيق فيما يدور داخل ذهنه.

والحقيقة أن العالم يسعى منذ أرسطو إلى أمثل علاقة ممكنة بين الإسهامات المختلفة التى يسهم بها الفرد فى المجتمع وبين مكانته داخل هذا المجتمع دون أن يربط هذه المكانة بالعقيدة، أو الأفكار الخاصة التى يتبناها المرء. حيث عالج أرسطو هذا الأمر فى تناوله للمدينة والوضع داخلها وما يتعلق فى ذلك بمكانة الفرد. فرأى أنه ورغم ضرورة الاختلاف النسبى للمكافأة وفق الإسهامات الجديرة فى حفظ المدينة، فقد يكون لها آثار سلبية وضارة أيضاً. فالمواطنون الذين يحصلون على اهتمام مرتفع قد يثيرون الحقد والخصومة وسط الأقل تقديراً. وإذا وقع ذلك سيتقوض هذا الوفاق المطلوب لتحقيق نظام صالح، غير أن هذا الاحتمال المشئوم من شأنه أن يتبدد بوجود الصداقة السياسية، التى تشير إلى التزام عام مشترك يتعلم كل فرد بمقتضاه أن يحترم إنجازات، وإسهامات المواطنين الآخرين وأن يروا هذه الإسهامات باعتبارها ضرورية لرفعة المجتمع. ذلك أن الصداقة كفضيلة مدنية مهمة تعد شكلاً للحياة لا تتيح فقط للسادة والعبيد أن يعيشوا فى انسجام مع بعضهم البعض بل أيضًا تتيح للناس من فئة المواطنين أن يتقبلوا بدون ضغينة وجود مستويات مختلفة من الاعتراف، والتقدير للفروق فى الإسهامات فى رفاهة المجتمع.

وإذا كان أرسطو وجد فى الصداقة علاجًا فحرى بنا نحن أيضًا أن نجد ما يلائمنا، ويلائم ثقافتنا فى المحافظة على روح الندية بين أفراد المجتمع دون أن يطغى صراع الذات. ولعلنا نرى أن محك الإسهام يمكن أن نستند إليه فى الإقناع بإفشاء المعاملة الندية بين أفراد المجتمع.

الفريقان:

إذا دققنا النظر فى النسق العام سواء الفلسفى أو السياسى الذى يشكل خلفية كل فيلسوف أو كاتب ممن وردوا فى هذا الكتاب، سنكتشف أن هناك فريقين رئيسيين: فريق يقف فى صف المجتمع المدنى بدرجات مختلفة: تحبيذ نسق القيم المدعم لمجتمع مدنى، التمهيد لإرساء مجتمع مدنى من خلال الدفع فى إطار تحرر السوق والفرد، المناداة بعوامل إنجاح مجتمع مدنى مثل العدالة فى توزيع المنافع، وإرساء قواعد للعدالة، الخ. والفريق الآخر يقف ضد المجتمع المدنى: ناقداً لأخلاقيات المجتمع المدنى وما يتولد عنه من اغتراب، معارضًا ومشهّرًا بما ولدته المجتمعات المدنية من وضع الإنسان فى القفص الحديدى متمثلاً فى الدولة البيروقراطية والتكنوقراطية، وغير ذلك من دواعى الدفع بنقد المجتمع المدنى ونقض دعائمه التى تفصح عن مجتمع يخفى وراءه أسباب الاستعباد، والاستغلال.

من هم المؤيدون وبم يتصفون؟ من هم الذين جاءت أطروحاتهم موافقة وربما ممهدة لما يمكن أن يشكل بنية المجتمع المدنى؟ ومن فى المقابل الناقدون؟ وهل ارتبط نقدهم بمشروعات بديلة عن المجتمع المدنى؟

لنبدأ كما بدأ الكاتب: فى العصر الكلاسيكى نرى أفلاطون بأطروحاته أبعد قليلاً فيما يتعلق بإرساء ما يخص مشروع المجتمع المدنى فأفلاطون على عكس أرسطو - كما سنشرح فيما يأتى- تميز فى أطروحاته بالمثالية وربما الافتقار أيضًا إلى الروح العملية ، هذه الأخيرة تحلى بها تلميذه على نحوٍ جيد حيث رأى أن أحد العوامل الحافظة للفردية وبالتالى الممهدة لمشروع مجتمع مدنى هو المحافظة على الملكية الخاصة. يقول الكاتب فى الفصل الثالث عن أرسطو، بالتحديد فى الجزئية الثامنة عن العائلة والملكية الخاصة: « سيبدو أرسطو من الوهلة الأولى- وبحكم ما قدمه من حقيقة مؤداها أن الملكية الخاصة تمد الناس بحيز مستقل- كما لو كان يضع الأساس لمجتمع مدنى ، حيث يعد توفير حيز مستقل عن الحكومة؛ مثلما رأينا فى الفصل الأول؛ مسألة ذات أهمية بالغة لتأمين الحريات» (٢٧) .

هذا هو أرسطو الذى يمكن تصنيفه كأحد الفلاسفة الممهدين لخلق (قيم) المجتمع المدنى، القيم الحافظة، ناهيك عن التكنيكات، إنه أرسطو الذى اتسم منحاه فى دراسة السياسة بالعلمية المبكرة والعملية أيضًا فنراه يقسم أشكال المعرفة إلى المعرفة العلمية، والذكاء العملى. وذاك هو أفلاطون الذى شرع فى البحث عن العدالة، وإيجاد مجتمع عادل مستكملاً ما حاول سقراط إتمامه بل وسائرًا على نهجه المتمثل فى الحجة الجدلية. أفلاطون مثالى، وأرسطو يتحلى بالعلم والروح العملية. أفلاطون يراه الكاتب بعيداً عن أن يكون مدعمًا من خلال وجهة نظره لضروريات إقامة المجتمع المدنى! يقول الكاتب فى هذا المقام، وتحت عنوان **أفلاطون والمجتمع المدنى**: ولكن لنأت إلى السؤال المنتظر: ما التطبيقات التى تحتويها هذه الرؤية فيما يخص المجتمع المدنى؟ من الوهلة الأولى تبدو الإجابة على هذا السؤال موحية برد تشاؤمى. فإذا كنا نعنى بالمجتمع المدنى نظامًا يحتوى على كل من الحيز المستقل من الجماعات الطوعية وأيضًا كالتزام عام بمعايير مشتركة مثل احترام الحرية، وحقوق الأفراد ممن يعيشون فى مجتمع قائم على فضائل مدنية تضمن هذه الحقوق، فإن جمهورية أفلاطون سترى فى هذه الترتيبات أشياءً غير مقبولة. وعلى كلٍّ فالحيز المستقل من تلك الجماعات الطوعية التى تعمل كمصدٍّ ضد سلطة الدولة ستجعل من الصعوبة بمكان بالنسبة للدولة أن يكون لها دور مركزى فى تنسيق الأنشطة الخاصة بالطبقات المختلفة ، بحيث يمكن تحقيق الصالح العام للجميع. والحقيقة أن حراس أفلاطون ممن يربون الأطفال فى المشاع ويجرون زيجاتهم بواسطة نخبة مختارة من الحكام سترى فى المجتمع المدنى– كما ورد في الفصل الأول شيئًا لا يمكن التسامح معه. كما سيبدى حراس/حكام أفلاطون– الذين يخشون ألا تكون عادات الفضيلة المدنية التى أكدت حسب أفلاطون على سلوك الامتثال للقانون كافية لتأمين تقبل الناس للمسئولية– مزيداً من الرفض لهذه الصيغة من المجتمع وخاصة أنهم، أى الحكام/الحراس لم تكن لديهم صعوبة بحكم التكنيكات الإدارية المرتبطة بالكذبة النبيلة عند أفلاطون" .

لا يقتصر الأمر فقط على هذا الاختلاف بين هذين الفيلسوفين، فهناك جانب آخر مهم وضحه الكاتب فيما يخص فضيلة الصداقة عند أرسطو ، قائلًا: "ولكن إذا كان للصداقة أن تستمر فيجب الاعتراف أو التسليم بنتيجة مهمة لتقاسم القيم الأخلاقية وهى: أن الأصدقاء هم أصدقاء لبعضهم البعض لأنهم يساهمون فى إحساس بعضهم

البعض باحترام الذات. ولكن كيف يمكن لهذه المحصلة أن تحدث إذا ما كان من نتائج الصداقة أن نجعل أحد الأطراف خاضعًا للآخر لأسباب تبدو غير مبررة عقلانيًا؟ فإذا كان للصداقة أن تظل أساسًا للمجتمع، فيجب أن تأتي مكملة لفضيلة الاحترام المتبادل التي نناقشها في الفصل الأول. فهذه الفضيلة؛ خاصة حال تدعيمها بوجهة نظر أرسطو الخاصة بالتشاور العام؛ ستشجع الناس على إيجاد طرق للإصغاء، والفهم، وترك مساحة للآخرين. غير أنه بإرساء علاقات من هذا النوع تحت مسمى صون الصداقة، من شأن المجتمع المدني؛ المكتمل بحيز مستقل من التجمعات، وبيئة أخلاقية أوسع تحفظ احترام الحقوق؛ من شأن هذا المجتمع أن يبزغ أيضًا.

وتوحي هذه الرؤى بأنه "حتى إذا لم يكن أرسطو قد نادى بـ أو احتضن رؤية المجتمع المدنى التى ننادى بها هنا، فهو يبقى – رغم ذلك– أقرب لفهمها وتبنيها من معلمه أفلاطون"(٢٨) .

وإذا شرعنا فى إتمام هذا النوع من المقارنات محاولين أن نتبين صفات الفيلسوف أو الكاتب المؤيد أو حتى الممهد لإقامة مجتمع مدنى وذلك الذى ينقد ويعارض وجوده ، سنجد لدينا فريقين: **الأول**، ولنحصرهم جملة فى البداية: أرسطو يعتبر من الممهدين أو الميسرين، سانت أوغسطين من الميسرين وربما لم يكن راغبًا، القديس توما الإكوينى من الميسرين كما ستفصل، مكيافللى من الممهدين بأطروحاته العملية كما سنشرح تفصيلاً وبالاستشهادات، هوبز، ولوك، وكانط، وهيجل، ورولز، وبيرك وتوكفيل، وأواكشوط من المؤيدين بل يمكننا تصنيفهم بأنهم ينادون بمجتمع مدنى. كل هؤلاء فى مقابل من؟ من هو **الفريق الآخر**؟ أولهم روسو كان مفسداً بقيمه الشمولية والثورية فى بعض الأحيان لمشروع المجتمع المدنى. غيره ليسوا كثيرين، لكنهم: ماركس، نيتشه، ماكس فيبر، هربرت ماركيوز، ميشيل فوكو!

يمكننا بالطبع من خلال القراءة الفاحصة أن نتبين الفروق على غرار ما رصدناه بين أفلاطون وأرسطو، وأن نستشف كذلك من خلال نوعية الفلسفة المطروحة سبب تأييد أو معارضة فلاسفة معينين للمجتمع المدنى. غير أننا لا نسعى إلى إتمام ذلك لسببين **أولهما** ما سيستغرقه من صفحات طويلة نربأ بالقارئ ألا تدفعه إلى الملل أو التحيز إلى وجهة نظر معينة. **السبب الثانى** أننا لا نريد بالفعل التدخل بين الكاتب

والقارئ تدخلاً قد يفسد الاستمتاع بخصوصية الغوص والتحليل مما يمكن، بل ونأمل، أن يقوم به القارئ بنفسه. لم يكن هذا النموذج إذن إلا محاولة منا لإثارة بعض أنواع التحليلات الممكنة وأيضًا الخروج منها بتطبيقات معينة، مختلفة. فالكتاب بالفعل في حاجة إلى دراسة أكثر منها قراءة.

ملاحظات لغوية

ويبقى في النهاية أن نشير إلى بعض الملاحظات النهائية والمتنوعة والتي يدور معظمها في فلك لغوي.

أولاً: فيما يتعلق بنوع الأسلوب السائد بين معظم الفلاسفة في هذا الكتاب سنجده جانحًا نحو الدراما الفلسفية، نحو البحث عن السلوان في ظل ما يتعرض له المجتمع الإنساني من تدهور خاصة في منظومات القيم، والأخلاق عامةً.

سنجد أيضًا أن شيئًا لا يصرع هذا الأسلوب إلا ما يطرحه الحل السياسي من ممارسة وعمل واقعي يحاولان أن يفلتا بالإنسان من ملابسات فلسفية وعرة ودقيقة حدت بالبشرية أن تعرج إلى أساليب متنوعة أشهرها البنيوية والتفكيكية.

ثانيًا : حرصنا أيضًا على نقل ما أورده الكاتب من فقرات استشهد بها من النصوص الأصلية البارزة ، حيث رأينا أهمية نقلها هنا ببلاغتها وتنوعها على المستوى اللغوي والجمالي في النص الإنجليزي.

فقد رأينا أنه أحيانًا ما يكون الإيقاع الإنجليزي- بغض النظر عن مدى بلاغة الأسلوب العربي- له مذاقه الخاص في تناول القضية المطروحة لمن يريد الاطلاع على النص الإنجليزي بجمالياته المختلفة. ولم تكن عبارة "نيتشه" التي افتتحنا بها هذه المقدمة سوى ميل لتحبيذ درجة معينة من الاندماج مع اللغة وتذوقها فيما يخص إيقاع الأسلوب. وهو بالمناسبة من الأشياء المهمة التي يمكن أن نلحظها واضحة بين الكتابات المختلفة التي يعكسها ما ورد في الكتاب من لغات، وأساليب مختلفة. فكتابة "جون لوك" الإنجليزية التي نميزها بمفردات ثاقبة ومباشرة تختلف عن كتابة "روسُّو" الفرنسية التي تغلفها الشاعرية وانتقاء المفردات التي تلهب المشاعر، نوعان مختلفان من الكتابة

يختلفان تماماً عن الكتابة الألمانية خاصة كما وردت هنا من خلال اثنين من أعظم الذين كتبوا بالألمانية هما: ماركس ونيتشه. سنجدها عند هذا الأخير مثلًا لغة متدفقة، تتميز باختيار الرموز الحية، والكلمات المنمقة، والأشعار الرائعة التي لا تبرح ذهنك دون أن تجبرك على معاودة هذا الفيلسوف مرات ومرات، وهو فخ له مذاقه الخاص نتمنى لو وقع فيه جميع القراء ممن لم يقابلوا نيتشه بعد. "فهو يطرح مقولاته بأشد أشكال الصيغ تطرفًا وأقواها خطابًا، وهذا ما دفع صغار المفكرين- مثلما يقول "رودولف شتاينر" : « ليقرعوا أجراس الخطر معلنين على الملأ أن روحًا خطرة قد ظهرت إلى الوجود» . ولعلنا قد ننجح في توصيل هذا الانطباع من خلال الفقرة التالية من كتاب نيتشه "**نشوء الأخلاق**":

« عندما اصطدمت جيوش الصليبيين في الشرق بالجيوش المحلية التي لا تقهر، والتي يملك أفرادها عقولاً حرة بامتياز، ويعيش أفرادها – ولاسيما ذوو الدرجات الدنيا- بكامل الطاعة والانضباط. عند ذلك جاءتهم بطريقة ما إشارة حول الرموز وحول الكلمة الخاطئة. أما القيادات العليا فاحتفظت بالسر "لا توجد حقيقة وكل شيء مباح" ومنذ تلك اللحظة، ربحت الروح حريتها، وأصبحت الحقيقة خادمة العقيدة"»(٢٩) .

لاشك إذن أن الكتاب كما ذكرنا آنفًا في حاجة إلى نوعية خاصة من القراءة بعيداً بالطبع عن « جانب الفائدة » التي يقدمها، فهذه الفائدة واضحة لمن يريد أن يقتصر على الاستعمالات العملية للكتاب، كمرجع على سبيل المثال. أما عن التذوق والجدل فللكتاب شأن آخر مع القراء.

وأخيراً أود أن أذكر أن ما من عمل في هذه الحياة إلا وكان نتاج تعاون، ومساندة، ودفع من الآخر، الذي يجب دائمًا أن يأخذ مكانته المستحقة في منظومة الفرد، مكانة الندية، وذلك إذا كان لأية إيجابية مما يسعى إليه المجتمع المدني أو أية منظومة أخرى في حياتنا أن تتحقق على أرض الواقع. وقد كان بالفعل للآخر دور مؤثر جداً في خروج هذا العمل بلغتنا العربية، وفي هذا الصدد أشكر جميع **الآخرين** التاليين الذين يضمون أناساً أشعر أحيانًا أنه من الصعب أن أفصلهم عن ذاتي.

أولاً : أود أن أقدم الشكر لزوجتي "سهير" وابنتي "ليلى" فقد ساعدتني سهير كثيراً في متابعة الترجمة وما وفرته من مناخ مؤهل، وكذلك مساعدتها العملية لي على فهم ما يمكن أن يكون من جوانب إيجابية في المجتمع المدني الليبرالي! فلها عميق امتناني. كما أنني مدين إلى « ليلى » العينين اللتين تحضان على البهجة؛ بالمثابرة على إنهاء الكتاب.

ثانياً : أود أن أشكر ذلك **الآخر**، والقريب إلى نفسي جداً "مايكل جاسبر" الصديق الذي منحني نسخة من الكتاب الأصلي، وكثيراً من وقته الثمين.

ثالثاً : كان لأصدقائي دور كبير حتى اكتملت هذه الترجمة بدءاً من المساندة العملية والروح المشجعة مما قام به الصديقان "سيد محمود" و "سمير مندي".

الأصدقاء علاء كمال وشريف الحبيبي، وعبد المولى إسماعيل وياسر عبد اللطيف "

وأخيراً أتوجه بالشكر إلى من كان لهم الفضل في إدراكي لكثير من الأمور في مجال العلوم السياسية والمجتمع المدني، والتي ظلت خفية عليّ قبل تفنيدها ضمن محاضرات دبلوم المجتمع المدني وحقوق الإنسان في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية وأخص منهم بالذكر د. مصطفى كامل السيد، د. عُلا أبو زيد ، د. هويدا عدلي، د. أحمد ثابت.

وفي النهاية أرجو أن أكون قد قدمت بهذه الترجمة ما من شأنه أن يسهم في مزيد من الجدل ويثير الحركة.

ربيع وهبه

الهوامش والمراجع

(١) Steven Delue, Political thinking, Political theory and Civil society, Allen, & Bacon, 1997, P.1

(٢) Ibid., p . 24

(٣) انظر : موريس فلامان، "الليبرالية المعاصرة"، ترجمة تمام الساحلي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٠، ص ٤٧ .

(٤) Steven Delue, p. 29

(٥) المرجع السابق، ص ٥١ .

(٦) أنطونيو غرامشي، "كراسات السجن"، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربي، ١٩٩٤، ص. ٢٢٧، .

(٧) المرجع السابق، ص ٨٣ .

(٨) المرجع السابق، ص ٨٥ .

(٩) Steven Delue, Political thinking, Political theory and Civil society, p. 13

(١٠) أنطونيو غرامشي، مرجع سابق، ص. ٢٢٨،

(١١) أنطونيو غرامشي، "كراسات السجن"، ترجمة عادل غنيـم، دار المسـتقبل العربي، ١٩٩٤، ص ٢٣٤ .

(١٢) للاستفاضة في خصوصية وتحديد هذا المفهوم ، انظر "غرامشي وقضايا المجتمع المدني"، ندوة القاهرة ١٩٩٠، مركز البحوث العربية، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩١، ص. ٤٩٨،

(١٣) المرجع السابق، ص ٤٩٨ .

(١٤) حسنين توفيق إبراهيم، محرر، بناء المجتمع المدني: المؤشرات الكمية والكيفية، أوراق ندوة المجتمع والدولة في الوطن العربي، ص ٦٩٠ .

(١٥) المرجع السابق، ص ٦٩٠ .

(١٦) خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة: بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١ص ٣٢٦ .

(١٧) السيد ياسين، سقوط الأساطير السياسية"، العدد ٣٩٢، يناير ١٩٩١، ص٣٧، .

(١٨) حسنين توفيق إبراهيم، مرجع سابق ص ٦٩٢ .

(١٩) تفصيلاً لهذا الرأي، انظر على أومليل: "حول أسباب العنف السياسي"، في: أسامة الغزالي حرب، محرر، العنف والسياسة في الوطن العربي (عمان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٧).

(٢٠) بسام الطيبى، **البناء الاقتصادى الاجتماعى للديمقراطية**، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، ص ٧٩ .

(٢١) للاستفاضة فى هذه التحفظات ، انظر: حسين توفيق إبراهيم، مرجع سابق، ص ٦٩٥ .

(٢٢) المرجع السابق، ص ٦٩٧ .

(٢٣) المرجع السابق ص ٦٩٨ .

(٢٤) برهان غليون، **بناء المجتمع المدنى: دور العوامل الداخلية والخارجية**، ص ٧٣٣ .

(٢٥) المرجع السابق ص٧٣٤ .

(٢٦) المرجع السابق ص ٧٣٥ . للاستفاضة فى هذا الأمر انظر أيضًا فى المرجع نفسه : **"أزمة المجتمع المدنى العربى الحديث: المجتمع العالمى المفتوح والدولة المغلقة"**، ص. ٧٤١ .

(٢٧) Steven Delue, Political thinking, Political theory and Civil society, p 45

(٢٨) Ibid., 65

(٢٩) رودولف شتاينر، **نيتشه مكافحًا ضد عصره**، ترجمة : حسن صقر، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، ١٩٩٨، ص ٥١ .

استهلال

وُضع هذا الكتاب لتحقيق ثلاثة أغراض:

الأول – وهو المغزى السائد بين ضفتى الكتاب – أنه لكى ينخرط "الطلاب" فى التفكير السياسى، ومن ثم يبحثون فى قضايا مهمة من قبيل طبيعة العدالة أو أساس السعادة ؛ عليهم أن يتعلموا مقارنة ومقابلة وجهات نظرهم وأطروحاتهم بوجهات نظر وأطروحات الآخرين. وأرانى هنا أعملت عدة استراتيچيات من شأنها حث القراء على التفكير بهذا الأسلوب فى تناولهم للكتاب.

من بين هذه الاستراتيچيات، أن تنظيم الكتاب نفسه جاء ليساعد على تعلم عقد المقارنات والمقابلات بين الحجج المختلفة التى تدور حول الفكرة الرئيسية للكتاب، وهى فكرة المجتمع المدنى. وفى هذا الصدد قمنا بتقسيم مفكرى المجتمع المدنى بين كُتَّاب ما قبل العصر الحديث ***pre-modern writers*** ونقاد أواخر العصر الحديث ***later-day modern critics.*** الأمر الذى يوفر للقراء إمكانية تناول المادة الخاصة بهؤلاء المفكرين فى اقترانها بنمطين محتملين من النقد. فالأجزاء الثلاثة الرئيسية للكتاب تضع أمام القارئ صورة "إجمالية" تقوم بوظيفتين: أولهما وصف ماهية المجتمع المدنى والأخرى تحديد المحتويات الرئيسية التى يمكن توظيفها فى البحث فى أهمية ذلك المجتمع المدنى .

ومن الاستراتيچيات الأخرى التى قصدنا بها تحفيز التفكير السياسى لدى القارئ أننا ذيّلنا كل فصل من فصول الجزئين الأخيرين بهامش للتخيل والجهد البحثى أطلقنا عليه "الرد والرّد المضاد" ***response and rejoinder*** أبرزنا فيه الحيثية التى كان من شأن مختلف المفكرين أن يتناولوا بها أفكار وحجج بعضهم البعض. وآمل أن يكون هذا المعمل لتحليل الأفكار والحجج مشجعًا للقراء، خاصة الطلاب منهم، على تخيل أنفسهم كما لو كانوا منخرطين فى حوار مع مختلف المفكرين الذين ينقدون مواقف بعضهم البعض.

أما الهدف الرئيسي الثاني، فيتمثل في مناقشة فكرة المجتمع المدني الذي نرى في وجوده مسألة جوهرية لمن يسعى- كما يفعل معظمنا- إلى الحرية، وتحقيق المغزى من الحياة. والذي يستوقفنا هنا أننا نمر بعهد تبدو فيه المجتمعات المدنية في حالة انحدار في كثير من بقاع العالم الغربي، حيث ظلت هذه المجتمعات متواجدة لردح من الزمن. وهو في الحقيقة ما تصادف مع وجود محاولات لخلق مجتمعات مدنية في مناطق من العالم لم توجد بها من قبل هذه المجتمعات المدنية مثل أوربا الشرقية إثر سقوط سور برلين. وإني لآمل أن يساهم هذا الكتاب بأية طريقة مهما كان تواضعها في مقاومة تلك النزعات التي تساهم في إضعاف المجتمعات المدنية.

الهدف الأخير هو تفسير أعمال أهم الكتاب في حقل النظرية السياسية. صحيح أن كتاباً مرجعياً كهذا لا يمكن أن يلعب دور البديل عن المصادر الأساسية لكنه قد يساعد، كمرجع جيد، على فهم وتقدير أهمية هذه المصادر الرئيسية. وهنا آمل أن يكون هذا الكتاب مفيداً بحق لمن يريدون، مثلي تماماً، أن يحثوا الطلاب على نحو خاص على قراءة تلك الأعمال الخالدة في الفلسفة السياسية. ومن ثم فعند عملي في هذا الكتاب آليت على نفسي دوماً أن أُفصِّل الأفكار الرئيسية الواردة في النصوص الأساسية الرئيسية التي من الوارد أن يقررها القائمون على تدريس النظرية السياسية على طلابهم.

أما عن سُبُل الإفادة من الكتاب، فهي عديدة باعتماد ذلك على القصد من تناوله أو قراءته، فإذا ركزنا على الحقل الأكاديمي ، والمشتغلين به فنحن نروم بمن يريدون مد طلابهم بخلفية تساعدهم على فهم الكثير من الأفكار الواردة في تاريخ التفكير السياسي أن يشرعوا في قراءة الكتاب بشكل تسلسلي بدءاً من الفصل الأول عن المجتمع المدني ، ثم الانتقال لمناقشة مختلف المفكرين الواردين في الأجزاء التالية. وفكرة المجتمع المدني تتميز بالرحابة والسعة ما جعلنا في تتبعها نفسر كثيراً من الأبعاد الرئيسية للنظريات المختلفة تفسيراً كاملاً .

وهذه الحقيقة تتيح للمحاضرين، حال تدريس موادهم، سبر أغوار موضوعات أخرى مهمة بجانب المجتمع المدني ، وفي هذا الصدد يعد الكتاب مفيداً لمن يريدون طرح مجموعة من الموضوعات المتكاملة والبديلة. فالكتاب يوفر قائمة كاملة من

الموضــوعات الرئيسية لمن يريدون على سبــيل المثال مناقــشة طبـيعة مجتمع عادل أو صالح، مكانة الحقوق فى المجتمع، دور وأهمية التفكير العام والتشاور، خاصية الفضيلة المدنية كما وردت فى الرؤى المختلفة من التفكير السياسى، الدلالة السياسية لبعض الأفكار من قبيل التسامح والاحترام المتبادل، طريقة صياغة مفهوم السلطة الشرعية، الأوجه المختلفة للديمقراطية، العلاقة بين الرؤى ما قبل الحديثة والحديثة فيما يتعلق بطبيعة الأفراد والمجتمع.

ولمن يبغى استخدام الكتاب فى فصل دراسى عن التفكير السياسى من الممكن التوكيد على فكرة المجتمع المدنى، وجعلها أرضية لعقد المقارنات ومقابلة الحجج المختلفة فيما يخص هذه الفكرة الرئيسية. فى هذه الحالة من شأن المحاضر أن يرشد طلابه بقراءة المقدمة، والفصل الأول ثم الانتقال مباشرة إلى الجزء الثانى والثالث على التوالى، فهما يحتويان على مفكرى المجتمع المدنى ونقادهم. ومن يريد تضمين الرؤى الكلاسيكية والمسيحية أيضًا فى هذا الصدد، يمكنه انتقاء بعض المواد ذات الصلة من الجزء الأول. ثم يظل الاختيار متاحًا أيضًا أمام من يرغب فى استخدام تيمات بديلة ومتكاملة كأساس لفصل دراسى عن التفكير السياسى خاصة من قبيل تلك المذكورة فى الفقرة السابقة.

وأخيرًا أود التنويه إلى أن هذا الكتاب قد أصبح بمثابة تحدٍّ مثير للكتابة على مر العامين الماضيين. لقد قدم لى كثيرون مساعدات مهمة. وفى هذا أود أن أخص بالشكر أسرتى بما فيهم والدىّ "وليام"، و"دورثى" ديلو William and Dorthy DeLue وزوجتى "كارين" Karen وأبنائى "دان" Dan و"آنّا" Anna و"إريك" Erik وزوجته "راشيل" Ra-chael. فهؤلاء علمونى عن طبيعة المجتمع المدنى أكثر من أى كاتب رجعت إليه فى هذا الكتاب. ولذلك أهدى إليهم هذا الكتاب. أود أيضًا أن أشكر ستيفن هُلّ Stephen Hull محررى الخاص فى مؤسسة آلين آند بيكون Allyn and Bacon فقد كان خير معاون لى على مدار الرحلة كلها. كما أود أن أشكر عميد كليتى ، كارل ماتوكس Karl Mattox على مساندته لى. وأقدم عرفانى أيضًا إلى طلابى فى مرحلة الدراسة الجامعية ممن جعلت منهم هدفًا لمحاضرات قامت على أساس هذا الكتاب، بهدف استكشاف أفضل الطرق لصياغة الأفكار والأطروحات. علاوة على ذلك، فإنى أقدر جميع النصائح القيمة

التى قدمها إلىَّ عديد ممن قرءوا المخطوطة الأولى. وفى هذا الإطار أخص بالشكر نانسى لاف Nancy Love ، جامعة ولاية بنسيلفانيا Pennsylvania State University وسيمون شامبرز Simon Chmbers جامعة كولورادو بـ "باولدر" University of Colorado at Boulder، وريتشارد ك. داجر Richard K. Dagger بجامعة ولاية آريزونا Arizona State University، وروبرت كيرفيرست Robert Kurfirst بجامعة سنترال فلوريدا University of Central Florida، وچويل د. شفارتز Joel D. Schwartz بكلية ويليام آند مارى The College of William and Mary، وويليام ر. جارنر William R. Garner بجامعة إلينوى الجنوبية فى كاربونديالى Southern Illinois University at Carbondale وآندرو كين Andrew Keen بجامعة نورث إسترن Northeastern University، وجريج دى لورير Greg DeLaurier كلية إثاكا Ithaca College ، و"تيودور ل. بوترمان" Theodore L. Putterman بجامعة كاليفورنيا فى ساكرامينتو University of California, Sacramento. لقد حاولت الإفادة من تعليقات المراجعين لتحسين مستوى الكتابة وجعل الكتاب شاملاً إلى أقصى حد ممكن. وأشكر أيضاً المراجعين الذين وضعوا أيديهم على الأخطاء التى تبقى فى النهاية مسئوليتى وحدى.

مقدمة المؤلف

١ - التفكير السياسى والنظرية السياسية

ينشغل الناس بالتفكير السياسى عندما يبحثون فى تحديد أى الأفكار السياسية تقدم وعوداً أكثر، وأى الحلول السياسية تستجيب أفضل من غيرها لتحديات بعينها، وأية أنظمة سياسية تكون الأفضل فى تلبية حاجاتهم. والتحدى فى هذا الكتاب يتمثل فى جعل الناس يألفون طبيعة التفكير السياسى على أمل أن يكون هذا مشجعًا للقراء على الانخراط بأنفسهم فى هذا النشاط. ولأننا سنناقش فى هذا الكتاب نظريات سياسية مختلفة، فإننى أُفضل قبل المضى قدمًا فى هذا أن نتوقف برهة لنتحدث قليلاً عن ماهية النظرية السياسية وكيف علينا أن نفهم التفكير السياسى فى علاقته بها.

وسأستخدم هنا كلاً من مصطلح النظرية السياسية ومصطلح الفلسفة السياسية بالتبادل [١] . فالنظرية السياسية تنشأ إلى حد ما كإجابة على سؤال يلفت انتباه المُنظِّر السياسى. فقد سأل "أفلاطون" Plato ، على سبيل المثال : إلى أى حد يمكن أن تتحقق العدالة، بإسهاماتها المهمة للحياة البشرية، فى مواجهة مجتمع يتعامل مع فكرة العدالة بروح الشك؟ كذلك أراد "هوبز" Hobbes أن يعرف ما الذى يجعل المجتمع يتورط فى الحرب، وتساءل أيضًا كيف- أو حتى ما إذا كان ممكنا- التغلب على احتمال الحرب، وتحقيق السلام والحرية؟ فى حين سأل "رولز" Rawls : كيف نبنى مجتمعًا يمكن للأفراد فيه أن يحترموا الحقوق الأساسية لبعضهم البعض رغم وجود وجهات نظر أخلاقية متعارضة ولكل منها معقوليتها؟

للإجابة على أسئلة من هذا النوع يجب أن يكون المرء قادراً على تكوين صورة للعالم تساعد فى تفسير الطريقة التى يعمل بها. فعلى سبيل المثال إذا كنا معنيين بأن

يحقق مجتمعنا شكلاً من الحقوق المتساوية للجميع ووجدنا أن المجتمع يبدو مقاومًا لهذا الهدف، فإن هدف فلسفتنا السياسية حينئذ سيتمثل فى استعراض العوامل التى تعوق التقدم نحو هذا الهدف، والوقوف على كيفية التغلب على تلك المعوقات. ونحن فى سعينا نحو هذا المشروع نشكل صورة للعالم تفسر سبب عرقلة هذا المجتمع لتلك الحقوق، ولكن بالإضافة إلى ذلك، لابد لهذه الصورة أن توضح كذلك تلك العوامل التى يمكن أن تساعد المجتمع فى ترسيخ تلك الحقوق.

ولكن فى انشغالنا بهذا الجهد لا يمكننا بأية حال أن نستوعب جميع العوامل التى يجب أخذها فى الاعتبار عند معالجة السؤال المطروح. والسبب فى افتقاد الفهم الكامل هو أن المنظِّر السياسى يرى العالم من وجهة نظر محدودة وجزئية، وأنه ما من منظِّر يملك أو تملك تلك المعرفة الشاملة التى تمكنه أو تمكنها من الفهم الكامل لجميع العناصر الخاصة بالسؤال المطروح. والنتيجة أن كل ما يستطيع المنظر عمله هو تقديم رؤية (باستعارة مصطلح شيلدون فولن Sheldon Wolin) تصف العلاقات الممكنة بين العناصر الرئيسية للمجتمع، بما فيها البشر والمؤسسات، بهدف معالجة السؤال المطروح(٢).

من خلال هذا المشروع، يمكن للمنظر السياسى صياغة نظرية كاملة التفاصيل، توضح أى الحقوق يمكن إرساءها وتطويرها فى المجتمع، وكيفية إتمام ذلك، وما المعوقات الرئيسية التى يجب التغلب عليها بهدف نيل تلك الحقوق كاملة. وبانشغال المنظر فى هذا النشاط فإنه أو أنها ستناقش عديداً من العوامل وعلاقتها ببعضها البعض بما فى ذلك دور الحكومة، مكانة التعليم، طبيعة الواقع الاجتماعى والثقافى الذى يجب أن يكون قائمًا، وما إلى ذلك. وإذا افترضنا أن المنظرين السياسيين يطورون نظرياتهم من خلال خبراتهم الخاصة ووجهات نظرهم، فمن الوارد أن يطوروا نظريات متعارضة فيما يخص نفس السؤال أو المسألة المطروحة، حيث إن منظِّراً ما قد يقدم نظرية تؤكد على مفاهيم معينة للدولة يرفضها أو يدحضها منظر آخر، كما أن منظراً ثانيًا قد يحدد ظروفًا ثقافية معينة يمكن اعتبارها غير مترابطة من قبل منظِّر

ثالث، وهكذا دواليك [٢] . عموماً تبقى المسألة الواضحة هنا أن أية نظرية معينة عندما تُرى من زاوية نظرية أخرى يمكن القول بمعنى ما أنها تفتقر إلى الكمال والشمولية فيما يخص السؤال المطروح. نتيجة لذلك، لابد لنشاط الفلسفة السياسية من أن يتضمن منظّرين سياسيين يخالفون بعضهم البعض حول أى النظريات أفضل فى تفسير العالم، وأيها أفضل فى المساعدة على حل سؤال أو مسألة بعينها.

٢ - الصلة بين النظرية السياسية والتفكير السياسى

ما العلاقة بين التفكير السياسى والنظرية السياسية؟ كلاهما يشتركان فى تناول مسائل سياسية واجتماعية مهمة، والحقيقة أن التفكير السياسى ؛ شأنه شأن النظرية السياسية؛ يتناول أسئلة يبدو أنها قد هيمنت على النقاش السياسى عبر التاريخ. فالتفكير السياسى بطرحه للأسئلة التى سُردت فى استهلال هذه المقدمة يصبح لا محالة منخرطاً فى طرح أسئلة عديدة أخرى، من قبيل ما طبيعة العدالة، الحرية، الحياة الصالحة ؟ إلى غير ذلك من أسئلة.

وفى مجرى تناول هذه الأسئلة، دائمًا ما يرجع التفكير السياسى إلى النظرية السياسية. ذلك أنه فى الإجابة على أسئلة رئيسية غالبًا ما يستفيد المنشغل بالتفكير السياسى من الرؤى المختلفة للحياة السياسية المقدمة من قبل مختلف المنظرين السياسيين. وفى هذا الإطار يتحدى هذه الرؤى بغرض تقديم إجابات قيّمة على الأسئلة المطروحة.

إن التفكير السياسى دائماً ما يمثل أرضاً خصبة يمكن الانطلاق منها لتحدى رؤية معينة واردة فى إحدى النظريات السياسية. إذ أنه كما أشرنا توًا ليس هناك مطلقًا رؤية كاملة، فكل رؤية تتضمن بالضرورة عناصر مهمة من الواقع، فى حين تقلل من أهمية عناصر أخرى. والشخص الذى يمارس التفكير السياسى غالبًا ما يؤكد وجهة نظرنا هذه، عندما يثبت أن رؤية سياسية معينة ليست كاملة بما يكفى لمساعدة المرء على فهم واقع سياسى أو اجتماعى معين فهماً كاملاً .

وعندما يتبين أن رؤية سياسية معينة لا تقدم أساسًا جيدًا لمعالجة سؤال بعينه، ينتقل المنشغل بالتفكير السياسى إلى نظرية أخرى لمعرفة ما إذا كانت النظرية البديلة تقدم منهجًا أفضل فى تناول السؤال محل البحث. وفى محيط التفكير السياسى يكتشف المرء وجود عديد من النظريات السياسية التى تبحث فى السؤال المثار. على سبيل المثال، عند تناول السؤال الخاص بالعدالة قد نبدأ بأفلاطون ثم ننتقل إلى أرسطو وننتهى بهيجل. وفى كل حالة نقارن بين تفسيرات مختلفة مدافعين عن تفسير ضد آخر. ونظل هكذا على أمل الوصول إلى مفهوم للعدالة يمكن الدفاع عنه ضد ناقدينا. وأثناء هذه العملية، قد نرفض جميع الرؤى المعروفة للفلسفة السياسية عن الموضوع قيد التناول ونخلق فى المقابل رؤية جديدة. وفى هذا الإطار، قد نصل إلى نظرية سياسية جديدة تمامًا لتناول مشكلة مهمة طرحها التفكير السياسى.

إن التفكير السياسى يقوم على النظرية السياسية، فبدون الأخيرة لا يمكن للأول أن تقوم له قائمة. فما أن تبدأ عملية التفكير السياسى، يصبح المنشغل بهذا النشاط ملتزمًا بأن يختبر العديد من الرؤى الموضحة فى نظريات سياسية مختلفة، وهو فى ذلك، يبحث عن رؤية شاملة للحياة السياسية لا يمكن لها أن تظهر بأية حال قبل أن تكون هناك إجابة محددة قد تم تحقيقها بصدد سؤال مطروح. وبالطبع قد لا يمكننا الوصول إلى هذه النقطة، ومن هنا نجد أن المنخرطين فى التفكير السياسى غالبًا ما يتعين عليهم البحث فى فائدة نظريات سياسية مختلفة تتناول الأسئلة المطروحة.

٣ - سقراط فى محاورات الدفاع و أقريطون (٤)

نظرًا لأن الدفاع الكلاسيكى عن التفكير السياسى قد وجد فى تفسير أفلاطون لسقراط فى محاورات "الدفاع" Apology و"أقريطون" Crito ، يليق بنا أن نناقش الموضوعات الرئيسية لهذه المحاورات. وهو نوع من التدريب من شأنه إعداد القارئ لما سيرد فى الفصل الثانى من معالجة لجمهورية أفلاطون. وقبل مناقشة هذه المحاورات، من الأهمية أن نقدم خلفية بسيطة حول سقراط Socrates (٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م) الشخص الذى كان مثار إعجاب أفلاطون، وجعله، كما سنرى فى الفصل الثانى،

المتحدث الرسمى باسمه فى **الجمهورية**. لقد عاش سقراط فى أثينا أثناء فترة حلّ فيها حكم أوليغاركى oligarchic مستبد محل ما كان قائماً من جهود تسعى إلى الحفاظ على الديمقراطية. فبعد هزيمة الأثينيين عام ٤٠٤ ق.م فى الحرب البيلوبونية Peloponnesian War مع إسبرطة، احتلت القوات الإسبارطية المدينة. وفى هذا الوقت انتهز حزب أوليغاركى فى أثينا، وبمساعدة الإسبرطيين الفرصة لتقويض الديمقراطية الأثينية، وتأسيس الحكم الذى عُرف فى التاريخ باسم قبضة "الثلاثين طاغية" Thirty Tyrants. والمفترض أن هؤلاء كانوا فى سبيلهم إلى وضع دستور ديمقراطى جديد، لكنهم فى الحقيقة أبوا أن يفعلوا ذلك، وقاموا فى المقابل بتنفيذ الإعدام ليس فقط فى الديمقراطيين المعروفين، بل أيضاً فى الأوليغاركيين الذين أيدوا حكم القانون(٥). وفى النهاية تم عزل الأوليغاركية بواسطة ٣٠٠٠ مواطن وفيما لا يزيد عن سبعة شهور عادت الديمقراطية(*) مرة أخرى فى ٤٠٣ ق.م. (٦).

لم يكن سقراط على وفاق مع النظام الديمقراطى الجديد، فقد قدم تعاليم تقول إن السياسة تتطلب نوعاً خاصاً من الخبرة التى لا يمتلكها بالضرورة الناس العاديون ممن لديهم مهارات فى مهن أخرى. وقد بدت وجهات نظر سقراط بالنسبة للأثينيين قريبة من وجهة النظر الأوليغاركية، فالأثينيون الذين كانوا لا يزالون قريبى عهد من إرهاب الأوليغاركية بدرجة تكفى لجعلهم لا يرغبون فى أى شىء له صلة بهم، قد رفضوا سقراط بصفته مهدداً للديمقراطية، وقدموه إلى المحاكمة وحكموا عليه بالإعدام(٧) وفى محاورات "أقريطون" و"الدفاع" وأيضاً فى الجمهورية يسجل أفلاطون التزام سقراط بكل

(*) لم تكن الديمقراطية هى النظام المرغوب فى أثينا بصفته النظام الأفضل كما قد يكون حادثاً بيننا الآن ، سنرى فى الفصل الثانى كيف صنف أفلاطون أنظمة الحكم المختلفة ومنها الديمقراطية التى لم تكن تعنى حين ذاك سوى نظام يتسم بالفوضى وعدم الكفاءة . وهذا ما كان سائداً فى الفترة ما بعد انقشاع الحكم الأوليغاركى مثلما يشير الكاتب . وها هو زينفون المزعوم Pseudo-Xenphon أحد تلاميذ سقراط ينتقد الديمقراطية الأثينية بشدة لأنها تتميز حسب رأيه بالانقسام ، والفوضى وطرح فى المقابل نماذج من الخارج متمثلة فى جمهورية اللاسدمونيين Le Republique des Lacedemoniens التى تمجد البساطة وحسن سير المؤسسات الإسبرطية . انظــر : **"جان توشـار وآخـرون، تاريخ الفـكر السـياسى** ، ترجمة د . على مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨٣ . (المترجم) .

من البحث عن الحقيقة، وبوجهة نظره القائلة بأن النظم السياسية يجب أن تُدار بواسطة خبراء يفهمون كيف يستخدمون السلطة من أجل أغراض أخلاقية.

وفيما يلى نقدم تفسيراً لمحاورتى "الدفاع" و"أقريطون" اللتين يُظهران أهمية التفكير السياسى. ففى "الدفاع" كان سقراط قد اتُّهم بعدم اعتقاده فى آلهة أثينا، وبأنه "جعل الحجة الأضعف تبدو هى الأقوى" وأنه أفسد الشباب. وقد ظن سقراط نفسه بريئًا، وبالرغم من الدفاعات الطويلة والمقنعة عن سلوكه، فقد تم تجريمه وحُكمَ عليه بالإعدام من قبَل محكمة أثينية شرعية. وقد أتاح لنا سقراط– نحن القراء، وبأبسط الحجج – أن نخلص إلى أن تهمته كانت ببساطة هى انخراطه فى التفكير السياسى .

لماذا كان اعتراض الأثينيين على استخدام سقراط للتفكير السياسى بهذا العمق؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب أن نوضح ما كان سقراط يأمل فى إنجازه من خلال التفكير السياسى. لقد بحث فى استخدام التفكير السياسى لتناول أسئلة رئيسية تتعلق بأفضل أشكال الحياة الأخلاقية والسياسية. إذ طرح على سبيل المثال، أسئلة من قبيل ما العدالة؟ ما التقوى؟ ما طبيعة القانون؟ وما الخير؟ للإجابة على أسئلة كهذه انخرط سقراط فى العملية التى أُطلق عليها الحجة الجدلية **dialectical argument** .

تتمثل طبيعة هذه العملية فى طرح سؤال، مثل : ما العدالة؟ ثم تُقدم تصورات مختلفة عن العدالة. والهدف من تقديم هذه التصورات أن نعثر بينها على المفهوم الصحيح. وللوصول إلى هذا الهدف يُطلب من الناس أن يقدموا وجهات نظرهم الخاصة حول كل تصور متضمنًا الأسباب الشارحة لعدم قبول تفسيرات بعينها. ثم يتم بعد ذلك اختبار هذه الأسباب بعناية. وبمجرد تقديم أسباب تدحض صحة تصورات معينة يتم إسقاط هذه التصورات من الاعتبار، ومن ثم يمكن حصر قائمة التصورات الممكنة عن العدالة. ثم تُعاد الكرة مرة أخرى حيث ينطلق الفرد من خلال هذه القائمة المحدودة على أمل أن يجد مفهومًا للعدالة يتميز بالشمولية التى تصمد أمام تحدٍّ آخر. ويصبح المفهوم المتبقى أساسًا للإجابة على السؤال الأساسى : ما العدالة؟ والواقع أن جمهورية أفلاطون – كما سنرى فى الفصل الثانى – ستحذو فيما بعد حذو هذا النموذج.

إذن فالانخراط فى التفكير السياسى، يتطلب خطابًا يشترك فيه آخرون ممن لديهم الاستعداد لاختبار وجهات نظرهم على الملأ. هذه هى مقاربة التفكير السياسى التى انتهجها سقراط طوال حياته. يقول سقراط فى محاورات "الدفاع": «ما زلت ماضيًا فى اختبار كل فرد اعتقد أنه حكيمًا، سواء كان مواطنًا أم أجنبيًا» (٨) إلا أن هذا العمل الذى آمن به سقراط كان هو بالضبط الذى أوقع به فى مشكلات عديدة. فهو يخبرنا أن "الأشخاص القائمين باختبار بعضهم البعض بدلاً من أن يغضبوا من أنفسهم يغضبون منى، ويقولون إن سقراط شُنْعَة، ويفسد الشباب(٩) "an abomination and corrupts the youth".

ولكن لماذا غضب الأثينيون من سقراط؟ هل لأنهم ربطوا بينه وبين الأوليغاركية، أم هناك أسباب أخرى؟ لا يمكننا هنا، وبطبيعة الحال، إلا أن نُعْمِل حدسنا لمعرفة الأسباب التى جعلتهم يغضبون. وهذا الحدس يُعَد فى حد ذاته مفيدًا لأنه سيبين لنا مشكلة عامة تطرحها عملية التفكير السياسى بالنسبة لكثيرين حتى يومنا هذا.

أحد أسباب شك الأثينيين فى جهود سقراط قد يتمثل فى أنه بانخراطهم فى التفكير السياسى، كان عليهم التسليم بأن الرؤى، والآراء الموجودة قد تكون خاطئة، وأنها قابلة للمراجعة أو النفى. وهى محصلة كانت لها عواقب عكسية تمامًا لدى الناس. فأحيانًا ما تكون المحافظة على الوضع القائم **status quo** بصدد أفكار جوهرية مثل العدالة والتقوى، شيئًا مهمًا فى حماية ما يشكل طريقة المرء فى الحياة.

والسبب الآخر للشك فى محاولات سقراط قد يكون ذا صلة بكون منهجه يتطلب من الناس التعامل مع وجهات نظرهم الخاصة فى سياق من الآراء المتنافسة. فى هذه الحالة يوحى التفكير السياسى بالنسبة لمن هم ملتزمون بإيجاد تعريفات عامة لمفاهيم رئيسية بمخاطرة مختلفة تمامًا عن تلك المخاطر المطروحة أمام من يخافون أن يصدع التفكير السياسى استقرار الأوضاع القائمة. فبالنظر إلى وجهات نظر متنوعة وقبول التحدى الذى تطرحه أمام آراء الفرد الخاصة، يواجه المرء احتمال عدم الوصول مطلقًا إلى فهم مشترك مع الآخرين، ومن ثم سيكون البحث عن إجابة لأسئلة سياسية مهمة

مستمراً وأبدياً ما دام قد بات واضحاً أن هناك حججًا قوية تستمر فى الظهور لتحدى وجهات نظر معقولة. والمشكلة هنا تتمثل فى الاعتراف بأن الواقع الاجتماعى ليس بالضرورة وضعًا جامداً قائمًا على حقيقة معترف بها، بل هو شرط يتطلب قبولاً مستمراً لوجهات نظر وآراء متنوعة، لا يمكن التوفيق أو الجمع بين كثير منها بسهولة.

وقد كان سقراط يأمل فى تجنب هذه المحصلة المحتملة للتفكير السياسى وفى إيجاد التعاريف الشاملة لمفاهيم رئيسية من شأنها أن تقيم واقعًا اجتماعيًا على أساس الحقيقة. وقد بدا سقراط دائمًا واثقًا من أنه يستطيع أن يفعل ذلك. ولكن فى ظل انتهاجه البحث عن الحقيقة من خلال عملية الحجة الجدلية، فقد جازف بسقوطه فى عدد لا يحصى من المشكلات غير القابلة للحل، وعالم من الحيرة والتردد.

مع ذلك كان سقراط على استعداد للخوض فى هذه المخاطر. ولكن يبدو أن الأثينيين لم يكونوا كذلك. وفى نهاية الأمر انتهى الحال بالحكم على سقراط بالموت وهو الحكم الذى يرمز إلى رفض الأثينيين الانشغال بالتفكير السياسى واحتمال تبعاته. ولأن سقراط كان ملتزمًا بهذا المشروع فإنه، وكما جاء فى محاورة "أقريطون"، عندما دخل عليه أقريطون السجن ليقنعه بفكرة الهرب، رد عليه بأنه لن يغادر دون أن يكون مقتنعًا بأن هذا هو الشىء الوحيد الذى يستطيع أن يقوم به. وقال : « إذا كان يحسن بنا ألا نتصرف مطلقًا بشكل غير عادل، فهل يجب أن نرد الظلم بالظلم، كما يعتقد العامة أننا فاعلون؟» (١٠) .

بطرحه هذا السؤال، استغرق سقراط اللحظة مع أقريطون ليؤكد وبطريقة تراچيدية على أهمية التفكير السياسى، فجميع القضايا الرئيسية يجب أن تتعرض للتحليل المتبع فى الشكل الجدلى من الحوار، الذى يرسى دعائم التفكير السياسى. ونجد هذا الهدف متحققًا فى محاورة "أقريطون" أثناء المناقشة المشهورة المتخيلة مع قوانين المجتمع. والجدال الرئيسى المتضمن فى الدفع المقدم بواسطة القوانين هو أن سقراطًا بهربه كان سينتهك قوانين أثينا. ولماذا تكون هذه هى القضية؟ لقد تم اتهامه بواسطة محكمة شرعية، وتقضى القوانين بأن يذعن المتهمون لما يقع عليهم من أحكام. ولكن لماذا يكون

من الخطأ انتهاك القوانين؟ تجيب القوانين أنه من الخطأ أن تنتهك القوانين العادلة، والحقيقة أن قوانين أثينا عادلة كل العدل. وتدعيماً لهذا الزعم تشير القوانين إلى طرق مهمة نفعت بسقراط، وغيره من المواطنين. فهى؛ أى القوانين؛ تُعَد فى الغالب نافعة بحكم ما تقدمه من منافع ذات أهمية بالغة فيما يخص النضج الأخلاقى وتطوير الأفراد فى المجتمع. وفى صياغة قضيتهم مع سقراط، تشير القوانين أنها قد أمدت سقراط بثقافة أعدته للحياة، بما فيها حياة التفكير السياسى. والحقيقة أنها لم تمنعه من الانشغال بالتفكير السياسى. فقد سمحت له أن يجادل سياسات الدولة وعندما كان لا يتفق معها سمحت له أيضًا بمحاولة إقناع الدولة بتغيير مواقفها. فالقوانين تتيح له مغادرة البلاد بدون عقوبة إذا كانت السياسات التى تتبناها الدولة ليست بتلك السياسات التى يتفق معها فى الرأى [١١] .

هكذا صار المغزى من المجادلات التى قدمتها "القوانين" واضحًا الآن ، فشكوى سقراط ما كان لها أن تكون ضد القوانين لأن القوانين عادلة. وكان يجب أن تنطلق شكواه ضد شعب أثينا الذى تصرف تجاهه بشكل غير عادل. ولأن القوانين عادلة، فإن سقراطًا مدين لها بإخلاصه الدائم، وعليه ألا يرتكب ما يضر بها. وإذا كان له ألا يطيع قوانين عادلة، فإنه فى الحقيقة كان سيتصرف بطرق ضارة بالقوانين، وهو بارتكابه هذا الضرر إنما يتواطأ مع الظلم الذى كان قد ارْتُكِب بالفعل ضده. ومع هذه المعطيات فإن سقراطًا يقرر أن الشىء العادل الذى يمكنه عمله هو الإذعان لحكم الإعدام.

علاوة على ذلك فإن سقراطًا بدعمه لقوانين عادلة إنما يكرس واحدًا من أهدافها الرئيسية المتمثل – كما رأينا؛ فى حماية التفكير السياسى. والبحث عن الحقيقة لا يتطلب أقل من ذلك. فإذا كان سقراط يعيش بيننا اليوم لكان سيدعم بلا شك هذه النقطة على أنها أكثر أهمية من أى وقت مضى. فالسياسات المعاصرة تدار الآن بواسطة مديرى الحملات وخبراء الإعلام ممن لا يملكون سوى القليل من الاهتمام بالتفكير السياسى. ليس هدفهم تشجيع المقاربة الجدلية لاختبار الأفكار التى يتطلبها التفكير السياسى، بل إن هدفهم هو أن يستخرجوا من الجماهير الاستجابة المرغوبة (وفقًا

لتعريف مديرى الحملات) لعدد متنوع من الشعارات بغرض استخدامها فى تحقيق حشد جماهيرى مؤيد لقضايا بعينها. فراسمو استراتيجيات الحملات الانتخابية يرون التفكير السياسى تهديداً لأمثالهم ممن يأملون فى تحويل المجتمع إلى مجرد حشود ضخمة، حيث يلصق عقلُ القطيع الآراءَ بالمواطنين. ونتيجة لذلك، لا يعود الأفراد قادرين على صياغة أحكامهم من خلال عملية المقارنة والمقابلة بين الأفكار، تلك العملية المكملة للنموذج الجدلى فى الفكر. كثيرون الآن على وعى بأن هذا الوضع مستمر، كثيرون أيضاً يسوءهم ذلك. إلا أن مجرد الإشارة إلى المشكلة ليس كافياً. حيث تُعد عودة الدراية بفن التفكير السياسى إلى الثقافة هى مسألة غاية فى الأهمية بالنسبة للمحافظة على الثقافة. وإنى لآمل أن يساهم الكتاب فى هذا الجهد.

٤ – حول بقية الكتاب

يتمثل نهجى فى هذا الكتاب فى تقديم نماذج من التفكير السياسى آمل أن تكون مشجعة للقارئ/القارئة على الانخراط فى التفكير السياسى بنفسه أو بنفسها. وهذا يعنى أن تكون الكتابة بروح المقاربة الديالكتيكية لسقراط بحيث يصبح القراء متمرسين فى مقارنة ومقابلة الرؤى والحجج السياسية. وفى سبيل ذلك فإنى أخطط لمناقشة الطريقة التى كان للمفكر/المفكرة أن يدافع أو تدافع بها عن رؤيتها للمجتمع ضد مفكرين آخرين أو مفكرات. وفى مجرى هذه العملية يتمثل مقصدى فى مطالبة القراء بالتشكيك فى تفسيرى للحجج الواردة والمحتملة التى أرى أن المفكرين محل النقاش كانوا سيستخدمونها فى الرد على مفكرين آخرين.

وبهدف تسهيل هذه المحاولة، سأقدم إيضاحًا مفصلاً لطبيعة وأهمية المجتمع المدنى كموضوع أساسى. وبمناقشتى للرؤى المختلفة التى تنبعث من مناحٍ مختلفة للتفكير السياسى والمتناولة فى هذا الكتاب، سأناقش كيف تنسحب هذه الرؤى المختلفة على هذا الموضوع الرئيسى. على سبيل المثال، سيكون النسيج الضام لجميع المناقشات

متمثلاً فى أسئلة من قبيل: هل كان لأفلاطون أن يؤيد المجتمع المدنى؟ كيف كان لأرسطو أن يستجيب لمسألة المجتمع المدنى؟ لماذا تبدو نظرية لوك مؤيدة للمجتمع المدنى؟ فى حين لا تبدو رؤية روسّو كذلك؟

وقد ترجمت هذا المسعى إلى تشجيع التفكير السياسى هنا أيضًا- مثلما ذكرت فى التمهيد- من خلال إضافة هامش التخيل الذى أطلقت عليه **"الرد والرد المضاد"** فى نهاية كل فصل من فصول الجزأين الثانى والثالث. فى هذا القسم ترانى محاولاً أن أتخيل كيف كان لمختلف المفكرين أن يردوا على بعضهم البعض. وعلى نحوٍ خاص، أتساءل: كيف كان للمفكرين الذين سبقوا مفكرين آخرين أن يردوا على من جاءوا بعدهم؟ علاوة على محاولتى إظهار الكيفية التى كان لهؤلاء اللاحقين أن يردوا بها على انتقادات سابقيهم. على كل حال يتمثل اهتمامى فى هذا الصدد فى الوقوف على الكيفية التى كان لمفكرين بأعينهم أن يردوا بها على بعضهم البعض حول القضايا المتنوعة المطروحة فى كل فصل. وحيث إن مسألة المجتمع المدنى هى الموضوعة الرئيسية، فإن "الرد والرد المضاد" قد صُمِّمَ لخلق الربط بين عدد متنوع من الأسئلة التى وجدت فى رؤى مختلفة وردت ضمن هذا الكتاب.

وفيما يلى مما تبقى من هذه الجزئية، سأقدم نظرة عامة ملخصة للمفكرين ممن قمت بتغطيتهم. فالفصل الأول عبارة عن مناقشة للمجتمع المدنى، حيث سأقوم بوضع المفهوم الرئيسى للمجتمع المدنى الذى سيتم الرجوع إليه على مستوى الكتاب فى مناقشتى للرؤى المختلفة الموجودة فى النظريات السياسية التى أتناولها.

فى الجزء الأول، نُجرى مناقشة للرؤى الكلاسيكية والمسيحية للفلسفة السياسية أفردنا لها فصولاً عن أفلاطون وأرسطو والفكر المسيحى. وهى فصول مُصمَّمَة للوقوف على كيفية اختلاف الفضيلة المدنية فى العالم الكلاسيكى والمسيحى عن تلك الموجودة فى المفاهيم الحديثة للمجتمع المدنى. ولقد كتبت هذه الفصول لأبين أن المفكرين الكلاسيكيين والمسيحيين بما أنهم مبدئيًا غير مسئولين عن صياغة مفهوم المجتمع المدنى، إلا أن هناك عناصر مهمة فى رؤاهم شكلت جزءًا من تفكير المجتمع المدنى. وعلى القراء أن يضعوا

فى أذهانهم أن الفصل الخامس من الجزء الأول، عن مكيافللى، يقدم لنا نقطة الانتقال من الرؤى الكلاسيكية والمسيحية إلى المفهوم الحديث للمجتمع المدنى والفضيلة المدنية، الموضح فى الجزء الثانى .

فى الجزء الثانى ننتقل إلى الرؤى الليبرالية والمحافظة للمجتمع المدنى. تسعى الرؤى الليبرالية إلى تأمين أكبر قدر ممكن من الحرية الفردية عن طريق حماية الحقوق الأساسية للمواطنين. وسنجد أنه خلافًا لما جاء فى التقاليد الكلاسيكية والمسيحية– التى رأت الأفراد كجزء من مجتمع يخضع للمفهوم السائد للهدف الأخلاقى العام للمجتمع، ذلك الهدف الذى يملى على الفرد طبيعة مكانته ودوره فى المجتمع – تؤكد الرؤى الليبرالية على أن الأفراد متكافئون ، وأن تكافؤهم هذا يتوقف جزئيًا على امتلاكهم الحقوق، وقدرتهم على استخدامها لتأمين حريتهم الشخصية. ومن بين مجموعة الليبراليين سنعرض لكتّابٍ مثل "توماس هوبز" **Thomas Hobbes**، "جون لوك" **John Locke**، "إمانوئيل كانط" **Immanuel Kant**، "هيجل" **G.W.F Hegel**، "جون ستيوارت مل" **John Stuart Mill** و"جون رولز" **John Rawls**. أما الفصل الخاص بـ "جان چاك روسّو" **Jean Jacques Rousseau** فيجب أن يُقرأ كنقد للرؤى الليبرالية للمجتمع المدنى لدى هوبز ولوك.

أما الكتّاب المحافظون، فرغم تقبلهم للأهمية الأساسية لحرية الإنسان، نراهم قلقين من أن يذهب التأكيد على الحقوق إلى أقصاه بحيث تُهمَل المعايير والتقاليد الحافظة لحياة المجتمع، والتى تعد أيضًا ضرورية لتأمين الحرية، وأن تُنكر المكانة البارزة لأهمية توجيه الناس إلى فهم أنماط العلاقات الاجتماعية والقيم الأساسية المطلوبة لضمان حياة ثرية ومثالية. ومن بين الكتّاب المحافظين على هذه التقاليد يأتى "إدمون بيرك" **Edmund Burke**، "ألكس دى توكڤيل" **Alexis de Tocqueville**، "مايكل أواكشوط" **Michael Oakeshott** . والمحافظون هنا – دون اختلاف مع كُتَّاب التقاليد الكلاسيكية والمسيحية – يسعون إلى نظام اجتماعى متكامل تكون فيه هوية أو كيان كل شخص جزءًا من سياق أكبر متمثل فى التقاليد والطرق المشتركة فى مسلك الحياة. فبالنسبة للمحافظين، عندما ينقطع الأفراد عن هذا الارتباط، فإنهم يسلبون المصادر الحقيقية للهوية، وجوانب الخبرة التى تعطى المعنى والمغزى لحياة الفرد.

أما الجزء الثالث فيحتوى على نقد الرؤى الحديثة للمجتمع المدنى. حيث نناقش هنا النقد النسائى والماركسى وأيضًا الرؤى التى وضعها "فريدريك نيتشه" **Friedrich Nietzsche** وميشيل فوكو **Michel Foucault**. وعن السؤال: لماذا اختيار هؤلاء بالذات؟ نقول إن هذا يرجع إلى أن إسهاماتهم تمثل أهمية كبيرة، لأن كلاً منهم يناقش، ومن منظور مختلف ، أن المجتمع المدنى ما هو إلا مجرد قناع يخفى وراءه علاقات قمعية تحت مسمى قيم مثالية مهمة من قبيل الحقوق والفضيلة المدنية. وقد تمت هنا مناقشة كل من هذه الطرق فى التفكير، بما تطرحه بعد ذلك من سؤال حول ما إذا كانت فكرة المجتمع المدنى تمثل مشروعًا جديرًا بالاعتبار أم لا.

وسنجد أن المجادلات النيتشوية والماركسية ستجيب على هذا السؤال؛ ولأسباب مختلفة برفض صاخب مُدَوٍ. فبالنسبة لماركس ليس المجتمع المدنى سوى مجرد طريقة لتنكر السلطة المتوحشة للطبقة الرأسمالية، حيث إنه لتحقيق تحرر الطبقة العاملة، يصبح من الضرورى القيام بثورة تطيح بالطبقة المالكة، والمجتمع المدنى الذى يساند الملاك. أما بالنسبة لينتشه ومن سار على نهجه، فإن المجتمع المدنى يثلم المخيلة، ويدمر الطاقة الإبداعية عند الأفراد بحيث يصبحون على المدى البعيد عاجزين عن تحقيق الحرية التى يعد بها المجتمع المدنى. ومن هذا المنطلق يعيدنا نيتشه لتصور تنظيم اجتماعى مختلف يخضع الفرد فيه لهيمنة طبقة أرستقراطية حاكمة تستطيع وضع مسار جديد وأكثر تحررًا للمجتمع. وسيتابع ميشيل فوكو أيضًا التعرية النيتشوية للأبعاد القمعية للمجتمع المدنى. ومع ذلك فسيجدد من نقده ليصبح ملائمًا للحياة التنظيمية الحديثة وتطورها، وسينادى بسياسة مدعمة لتلك التكنيكيات التى تتيح للأفراد، وهو ما يعد غريبًا على بصمته الخاصة فى حقل النظرية السياسية – أن يتغلبوا على القمع الحديث. أما كاتبات الحركة النسائية فهن يحتفظن بإيمان جوهرى بالمجتمع المدنى وفى قدرته اللامحدودة على إنجاز الأهداف التى يجاهر بها، وذلك بقدر ما يقدم من إصلاحات رئيسية تساعد فى خلق مجتمع مدنى لا يكون مجرد ساحة لازدهار الذكور على حساب الإناث فحسب، بل حيث يمكن للجميع أن يزدهروا فى وضع يفضى إلى حرية إنسانية كاملة.

وفى الفصل السابع عشر أنهى الكتاب بتقديم ملخص عن الموضوعات الرئيسية التى آمل أن تبيِّن، بأخذها مجتمعة، لماذا استمرت ويجب أن تستمر رؤية المجتمع المدنى بتلك الدرجة من الأهمية بالنسبة لنا. وفى هذا الفصل أيضًا أناقش مستقبل المجتمع المدنى خاصة فى ضوء النقد الوارد فى الجزء الثالث .

الهوامش

(١) فى اتخـاذ هذا الموقف أتبع Sheldon Wollin . انظر : Sheldon S. Wollin, Politics and Vision, Continuity and Innovation in Western Political thought, (Boston: Little, Brown, and Co., 1960), P. 21. ومن أجل رؤية مختلفة ، تميز النظرية السياسية عن الفلسفة السياسية ، انظر : "Philosophy, Theory, Ideology", Political Theory, 4:1, February, 1976, pp. 18- 82.

(٢) Wollin, Politics and Vision, pp18 - 19

(٣) المرجع السابق ص ١٩ .

(٤) تعليلى هنا قائم على تفسيرى لمحاورات أفلاطون "الدفاع وأكريتون الواردة فى Plato, Euthyphro, Apology and the Creio. ترجمة : F. J. Church, Indianapolis : (Bobbs- Merril Company, 1956) pp. 21 - 67

(٥) Irriving M. Zeitlin, Plato's Vision, The Classical Origins of Social and Political Thought, (Englewood Cliffs, New Jersy: Prentice Hall 1993), pp. 47-48.

(٦) Mulford Q. Sibley, Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought, (New York: Harper and Row1970), p. 44 .

(٧) Zeitlin, Plato's Vision, p.59 .

(٨) Apology,Church Edition, p. 28 .

(٩) المرجع السابق ص ٢٨ .

(١٠) Crito, Church edition, P. 59 .

(١١) المرجع السابق ، ص ص ٦٠ – ٦١ .

القسم الأول

المقاربات الكلاسيكية
والمسيحية والمكيافللية

الفصل الأول

أهمية المجتمع المدنى

١ - المجتمع المدنى: المشكلة المطروحة

يتكون المجتمع المدنى، كما تقول الكاتبة المعاصرة چين بيثكى إلشتاين **Jean Beth-ke Elshtain**، من أشكال عديدة ومختلفة من الجمعيات **associations**، غالبًا ما يطلق عليها جماعات طوعية أو مؤسسات ثانوية، مثل الأسر، المنظمات الدينية، اتحادات العمال، جماعات المساعدة الذاتية، الجمعيات الخيرية، منظمات الأحياء، الخ. ومن جهتى أود أن أضم أيضًا عديداً من التنظيمات المهنية مثل نقابة المحامين الأمريكية، الجمعية الطبية، وأيضًا مجموعة من الجماعات المهمة التى تدعم أهداف عديد من الفئات الاجتماعية مثل الجمعيات الزراعية، جماعات المستهلكين، إلخ. وهذه التنظيمات التى توجد خارج الهياكل الرسمية لسلطة الدولة، تشير إلى حيز مستقل **Separate Sphere** يتوفر للأفراد فيه حرية تتبُّع عدد متنوع من خبرات الحياة التى تتيحها الجمعيات المتنوعة التى يستطيع الأفراد الانضمام إليها[١] . وأحد الجوانب المهمة فى المجتمع المدنى أنه كحيزٍ مستقل؛ يعمل كـ مصدٍ **buffer** ضد سلطة الحكومة المركزية؛ وبدوره هذا يشجع على وجود مناخ يتيح لجماعات مختلفة أن تتبع مساراتها الخاصة بها دون خوف من تدخلات الحكومة.

ومع ذلك فهذا البعد من أبعاد المجتمع المدنى لم يعد هو الجانب الرئيسى الذى يميل كثير من المنظرين السياسيين الأمريكيين إلى التأكيد عليه. فهم يميلون، كما تقول إحدى المنظّرات السياسيات المعاصرات، نانسى روزونبلوم **Nancy Rosenblum**، إلى التأكيد بدرجة أقل على دور الجمعيات الطوعية كمصدّ ضد سلطة الحكومة، وبدرجة أكبر على الثقافة الأخلاقية التى تتحقق فى تلك الجماعات التى تشكل الحيز المستقل[٢] . وبناءً على وجهة النظر هذه، فإن الناس يدخلون فى هذا الحيز المستقل، يشتركون فى تجمعات، ويكتسبون من هذه الخبرة بعداً أخلاقيًا مفيداً لحياتهم. ومن هنا، فإن الروابط التى يشكلها الناس مع بعضهم البعض فى الفئات المختلفة من المجتمع المدنى تساعدهم فى المحافظة على الشعور بالمسئولية الأخلاقية تجاه تحقيق الرفاهية كثير من الآخرين، بمن فيهم جيران الفرد، أصدقاؤه، ومجتمعه. وبامتلاك هذه الخبرة المهمة فى المجتمع

المدنى، فإن الأنانية غير المحدودة وغير القابلة للتحكم تكون خاضعة لمعايير السلوك المدنى[٣] ، وبالتالى فإن المجتمع المدنى بالإضافة إلى التأكيد على الحيز المستقل للجماعات، يشير أيضاً إلى القيم الأخلاقية المهمة التى ينتظر المجتمع ككل من أعضائه أن يعتنقوها.

فى هذا الكتاب، وبمناقشتنا لطبيعة المجتمع المدني، نؤكد على كلٍّ من وجهة النظر القائلة بأن المجتمع المدنى يمثل مصداً ضد الحكومة المركزية، وتلك القائلة بأنه يوفر ثقافة أخلاقية مهمة للمجتمع. حيث أنه، من وجهة نظرى، يعود تكوين المجتمع المدنى إلى حيز مستقل من الجماعات، التى توجد خارج الشبكة الرسمية للسلطة الحكومية وتتطلب نوعًا من الاستقلالية عنها. ولكن فى الوقت ذاته، ومن وجهة نظرى أيضًا، يرتبط هذا الحيز بقيم أخلاقية معينة تعتبر ذات أهمية بالغة بالنسبة للمجتمع ككل. وللتحدث عن مجتمعٍ مدنيٍّ، من الضرورى إذن، أن نصف طبيعة البيئة الأخلاقية الأوسع التى يوجد فيها هذا الحيز المستقل، موضحين طبيعة القيم التى تزكيها هذه البيئة ويعتبر من الضرورى على كل أعضاء المجتمع أن يتبعوها.

تُرى ما طبيعة هذه البيئة الأخلاقية، وما المشكلات التى تطرحها بالنسبة لمجتمع مدنى؟ إن المجتمع المدنى يرتبط ببيئة يمكن معاملة الأفراد فيها كأفراد متكافئين، وفى الوقت نفسه يحتفظون فيما بينهم بتعهدٍ على تدعيم نوع من الالتزام تجاه الفضيلة المدنية civic virtue، أو ما يمكن أيضاً الإشارة إليه بصفته احتراماً لمعايير فهم مشترك للصالح العام المتكامل مع حياة المجتمع. وهكذا يُمنَح الأفراد من ناحية الكرامة والاحترام الكامل عن طريق إمدادهم بجملة الحقوق نفسها التى تضمن لهم؛ من بين أشياء أخرى؛ حرية الارتباط، الكلام، التعبير، الوعى، المقاضاة، وحيازة الممتلكات الخاصة. وهم بهذه الحقوق لا يحصلون فقط على القدرة على التأثير فى القرارات السياسية للحكومة، بل أيضاً يحققون القدرة على تتبع أهداف معقولة ونابعة من الذات. ومن ناحية أخرى، يشجع المجتمع المدنى الناس على تأييد معايير عامة تعد ضرورية للحفاظ على حياة لائقة و"مدنية". وبتدعيمهم لهذه المعايير العامة، يبدى الأفراد الاحترام المتبادل للفضيلة المدنية، وبالتالى يحافظون على الالتزام بالصالح العام[٤].

يشير هذا المفهوم أو التصور عن المجتمع المدنى إلى مقاربتين مختلفتين للطريقة التى نصل بها إلى فهم أنفسنا كأفراد. المقاربة الأولى، عندما يرى الأفراد أنفسهم كأفراد متكافئين، فهم يكونون أميل للتفكير فى أنفسهم كأشخاص مستقلين قائمين بذاتهم تنبثق طريقتهم فى الحياة، وبشكل رئيسى عن تأملاتهم الذاتية وليس عن أى مصدر خارجي. فى حين أن بعد الفضيلة المدنية للمجتمع المدنى، المقاربة الثانية تفترض أن هناك معايير عامة من المتوقع تدعيمها من قبَل جميع أعضاء المجتمع. وهذا يعنى، وعلى نحوٍ خاص، أن الفرد عليه أن يُظهر ولاءه لجميع المعايير المرتبطة بالمواطنة الصحيحة.

ومن ثم فهناك كثير من القيم المرتبطة ببُعد الفضيلة المدنية للمجتمع المدنى. وسوف أسوق هنا بعض الأمثلة، مع ضرورة أن يكون واضح فى الأذهان أن هذه القائمة من الأمثلة التى أقدمها ليست قائمةً مقررة أو مانعة، ولكنها بالأحرى عبارة عن تفسير أو تصوير قصدناه عامة عندما ناقشنا جانب الفضيلة المدنية من المجتمع المدنى. فعلى سبيل المثال، هناك ما يشير إليه ويليام جالستون **William Galston** بـ"فضائل عامة" **general virtues** تتعلق بأى مجتمع سياسى، بما فيها مثلاً الاستعداد للامتثال لقوانين المجتمع وأيضًا الإحساس بالولاء للمبادئ السياسية الأساسية وأعراف المجتمع(٥) . ومن ثم ففى إطار أكثر المجتمعات الليبرالية معاصرة وحداثة، توجد فضائل مدنية أساسية من التسامح **tolerance** والاحترام المتبادل **mu-tual respect**، نفرد لها تأكيدًا خاصًا فى الجزئية السادسة من هذا الفصل.

بالإضافة إلى ذلك، وكما يشير جالستون، تتضمن الفضائل المدنية أيضًا اهتمامات بالكيفية أو الطريقة التى يجب أن ينتهجها الناس للمشاركة فى الحياة الاقتصادية للمجتمع(٦) . فكل فرد يجب أن تكون لديه أخلاقيات عمل أو قدرة على القيام بالعمل بشكل جيد فى سياق تدعيمه لذاته. كما أن بيئة العمل تتطلب من الأفراد أن يتعلموا التكيُّف مع الظروف المتغيرة للحياة الاقتصادية عن طريق اكتساب مهارات جديدة أو تطوير ما لديهم من مهارات. كذلك عندما نناقش مسألة أن الأفراد يجب أن يكونوا قادرين على توفير جزء من دخلهم تحت مسمى المصالح الذاتية بعيدة الأمد؛

وذلك ضمن مراجعتنا لمفهوم "السوق الحر" عند آدم سميث **Adam Smith** فى الجزئية السابعة من هذا الفصل؛ فحتى يتسنى لهم القيام بذلك عليهم أن يضحوا برغبات مباشرة على المدى القصير.

إن المجتمع المدنى فى جوهره يمكن أن يتصف بالتوتر ما بين وجهة نظر فردية مضمونها توفير الحقوق الأساسية للفرد وبين البعد الاجتماعى للمجتمع الذى يعكس الحاجة إلى احترام متطلبات الفضيلة المدنية. والهدف من وجود مجتمع مدنى هو السماح للأفراد باتباع مفاهيمهم الذاتية فى الحياة، ولكن فى الوقت نفسه فى إطار احترام قيود والتزامات الفضيلة المدنية. وعمومًا هناك عدة مقاربات لإدراك هذا الهدف، وكل مقاربة تضع قيمًا أساسية من أجل أن يتبناها المجتمع ككل وتدعمها الجماعات المختلفة التى تشكل المجتمع المدنى . وهنا؛ متبعًا روزنبلوم؛ أقوم بمناقشة ثلاث مقاربات مختلفة، **إحداها** تشير إلى مجتمعٍ مدنى ديمقراطى **democratic civil society**، **والأخرى** تشير إلى مجتمعٍ مدنى خاص بالجماعات الوسيطة **mediating** ، **والثالثة** تشير إلى رؤية ليبرالية **liberal** للمجتمع المدنى(٧).

٢ - المجتمع المدنى الديمقراطى

نناقش فى هذه الجزئية لتصور الديمقراطى لإرساء وضع يتم فيه إقامة جسر بين الأهداف الفردية الخاصة والأهداف الاجتماعية المشتركة(٨) . فى مجتمع من هذا النوع يكون متوقعًا من جميع المواطنين أن يشتركوا فى تحديد القواعد والمعايير التى سيتم وفقًا لها حكم الجميع. فى مجتمع ديمقراطى كهذا، يدخل الناس فى التشاور العام كأفراد منفصلين كل له مصالحه وحاجاته الخاصة. ولكن فى سياق هذا التشاور يفصح كل شخص عن مصالحه بطريقه تساعد على خلق توجه سياسى عام ومشترك. على سبيل المثال، فى سياق مناقشة التوجه الأفضل لنظافة البيئة، فإننى قد أدخل المجال السياسى بالتزامى

الخاص بحماية ما أستطيع من مساحات خضراء، وقد يبحث آخرون عن إزالة بعض هذه المساحات بغرض بناء أماكن عمل جديدة. ونتيجة للتشاور، يتم اكتشاف طريقة لتحقيق تقارب عادل بين وجهات النظر المتعارضة.

فالمدافعون عن مجتمع مدنى ديمقراطى ؛ مثلما ترى روزنبلوم؛ إنما يشيرون إلى أن المشاركة الديمقراطية باتخاذها مكانة على مستوى جميع المؤسسات الرئيسية، بما فيها النقابات، أو الكنائس، أو المهن، ستساعد الناس على خلق مساحة للتشاور مع الآخرين من أجل إقرار الصالح العام[٩] . وبالتالى، فإن الناس سيتعلمون التفكير فى أنفسهم كمواطنين وأيضًا كأفراد مستقلين عن بعضهم البعض، وعندما يتصارع الدوران، سيكون لدورهم كمواطنين الأولوية دائمًا.

ومن ثم فإنه فى مجتمع مدنى ديمقراطى، يجب على الأفراد من خلال نقاباتهم وأشكال الاتحادات فى العمل، أن يكونوا قادرين على امتلاك تأثير فعال فى تشكيل بيئة عملهم إلى درجة المشاركة فى تحديد طبيعة وغرض العمل الذى يقومون به. فى الوقت نفسه، وفى روابط أخرى مثل الجماعات الدينية أو المنظمات الخيرية، ينبغى أن يتعاون الأفراد على تشكيل السياسات فيها. علاوة على أن خبرة الحياة الديمقراطية فى أطر جماعية مختلفة يجب أن توجه الناس إلى أن يكونوا متسقين مع حاجات المجتمع الأوسع. ولذا عندما تشترك الجماعات من أمثال التنظيمات الدينية فى السياسات الطبيعية للمجتمع، يجب أن يكونوا قادرين على تقييم القضايا ليس فقط من خلال وجهة نظرهم أو مواقفهم الخاصة؛ بل كذلك من منطلق الحاجة إلى تقديم الصالح العام للمجتمع ككل. وهذا يعنى أن الجماعات الدينية يجب أن تكون قادرة على تقبل المقاربة العلمانية فى كثير من القضايا.

فالمؤيدون للمناحى الديمقراطية إنما يسعون إلى وضع معايير للحياة الديمقراطية كجزء من جميع الأشكال الخاصة بالحياة الجماعية، وإلا ستستحيل قدرة الأفراد على تعلم كيفية التبنى أو الأخذ بوجهات النظر الأخرى فى الاعتبار وجعلها جزءًا من التشاور مع الآخرين. على سبيل المثال يمكن للأسر أن تتكيف مع معايير ديمقراطية عندما تكون

هناك مسئولية مشتركة بين الآباء وعندما يوجد تقسيم عمل عادل داخل الأسرة(١٠) . بالمثل، يجب على اتحادات العمال ألا تقع تحت سيطرة نخبة محدودة بل يجب أن تكون مفتوحة للمشاركة الكاملة من قبل جميع الأعضاء فى وضع السياسات الرئيسية.

فى المقابل تشير المقاربة الديمقراطية إلى أن الجماعات غير الديمقراطية فى وقتنا الحالى يمكن أن تتحول إلى ديمقراطية، حيث إن المؤسسات غير الديمقراطية فى وقتنا الحالى يمكن أن يعاد تشكيلها بحيث تتضمن المصالح المختلفة مثل مصالح العمال وحاملى الأسهم كجزء من التشاور فى إقرار السياسات العامة. وتشير المقاربة الديمقراطية أيضًا إلى أنه فى تلك الروابط التى لديها مسئولية عن توزيع المصالح العامة (مثل توزيع الأعمال من خلال النقابات) يجب أن يُعاد تمثيل الجماعات المختلفة التى قد تم استبعادها من المشاركة فى الماضى، بما فيها النساء وأقليات معينة فى الحوار الديمقراطى العقلانى الذى يجب أن يأخذ مكانه فى تلك الجماعات(١١).

إلا أن المشكلة التى تكتنف الرؤية الديمقراطية هى أنها تفرض على جميع الأشخاص مناخًا ديمقراطيًا، فى حين أنهم ليسوا جميعًا، حتى عندما يكونون ديمقراطيين، يريدون أن ينفقوا جزءًا كبيرًا من حياتهم فى اتخاذ قرارات عامة. فمسألة أن يتوجب على المرء قضاء معظم وقته فى الإعداد للمشاركة فى تحديث سياسة جماعة ما أو إدارة معينة مثلاً، فإن الوقت سيُستنفد على حساب أنواع أخرى من العلاقات مع الأصدقاء، أو المشاركة فى ارتباطات دينية إلخ .....(١٢) ، وبقدر ما يعتقد الأفراد فى أن الحكومة يمكنها -بل وتريد- أن تحمى حقوقهم الأساسية، وكذلك أن توفر لهم فرص المشاركة فى "اللحظات الحرجة" مثل الانتخابات، فإن الحاجة إلى المشاركة لا شك ستتقلص لدى كثيرين .

٣ - مجتمع مدنى الجماعات الوسيطة

بدلاً من جماعات توجه الناس إلى الانخراط فى العملية السياسية لتحديد الصالح العام على حد ما تتطلبه الرؤية الديمقراطية فى المجتمع المدنى ، تشير الرؤية الوسيطية للمجتمع المدنى إلى أن الأفراد يُظهرون توجهًا فرديًا بخلقهم تنظيماتهم الخاصة لتقديم

خدمات مهمة مثل التعليم، رعاية المسنين. كما أنهم، وعن طريق تطوير الجماعات التى ترعى حاجات الناس، يظهر الأفراد داخل هذه الجماعات التزامًا مدنيًا لرعاية حاجات بعضهم البعض، ومن خلال هذه الخبرة يخلق الأفراد فيما بينهم شعوراً بالانتماء داخل مجتمع متكامل وجيد التنظيم. من هنا وبقيام الجماعات المتطوعة بكثير من وظائف الحكومة، يعمل الأفراد بطرق تحرص على الصالح العام للآخرين.

إلا أن المشكلة التى تكتنف هذه الرؤية أنه مع تقلص الحاجة إلى الحكومة، قد تفقد الأعراف القانونية الأساسية والضرورية لحفظ المجتمع المدنى أهميتها الأساسية بالنسبة لكثير من الناس. وتكمن القضية هنا فى أنه لكى يبقى المجتمع المدنى ويستمر تكون الحاجة إلى التعرف على أهمية البيئة الأوسع التى يوجد فيها المجتمع المدنى، بما فيها تلك المؤسسات السياسية والقانونية التى تحفظ الخدمات الأساسية، والتى تضمن، على سبيل المثال الحقوق الأساسية التى توفر الحماية ضد المجرمين .... إلخ. فبدون هذا النوع من خدمات الحكومة وخاصة بدون المنظور القائل بحفظ دور القانون، قد لا يمكن للمجتمع المدنى أن يستمر على المدى البعيد(١٣) .

٤ - المجتمع المدنى: الحل الليبرالى

رؤية أخرى للمجتمع المدنى تتناول مشكلة العلاقة الأمثل بين الفضيلة المدنية، والحرية الفردية وهى تمثل المقاربة التى تم تبنيها بشكل عام فى هذا الكتاب، إنها وجهة النظر الليبرالية.(١٤) . وفق هذه الرؤية للمجتمع المدنى، نجد أن احترام معايير المجتمع المدنى ومعاملة الأفراد كعناصر متكافئة يمكن أن يتحقق بأفضل صورة عندما يكون الهدف الرئيسى للمجتمع هو النهوض باحترام التعددية والاختلاف. هذا الهدف قد لا يتحقق إلا فى مجتمع مصمم على أساس إتاحة الفرصة أمام الشخص للتنقل بين الأطر الجماعية والانتماءات المختلفة بغرض إمداده بفرصة اكتشاف ، ومن ثم العثور على الطريقة الأنسب لحياته. وبطبيعة الحال عندما يكون الناس أحراراً فى الانضمام للجماعات وتركها، فهم يجدون طرقًا لتعويض ما لم يجدوه من فرص غير متوفرة فى إحدى الجماعات بالفرص المُدعِّمَة والمُكتسبَة فى جماعة أخرى.

فإذا كنت مثلاً فى حاجة إلى خبرة دينية، لابد أن أكون حراً فى دخول الجماعات التى ستيسر لى هذه الحاجة. مع ذلك وكنتيجة لقرار لاحق مفاده أن طريقة أخرى فى الحياة قد تكون الافضل بالنسبة لى، ينبغى أن أكون قادراً على ترك الجماعة الدينية والدخول فى جماعات أخرى قد أعتقد أنها أكثر مناسبة لحاجاتى. فلابد أن يكون للناس حق فى دخول وترك الجماعات وفقًا لشروط مقبولة توضع بالطبع من قبل الجماعات نفسها. ويبقى أن الجماعات فى وضعها لمعاييرها الداخلية، يجب دائمًا أن تكون مؤيدة لضرورة ألا تنكر على أعضائها أيًا من حقوقهم الأساسية كمواطنين.

علاوة على أن التصور الليبرالى للمجتمع المدنى يتطلب روحًا من الانفتاح تسمح للأفراد أن يخلقوا جماعات وتنظيمات جديدة عندما يجدون ضرورة لذلك. والجماعات الموجودة يجب ألا تقف فى طريق تكوين جماعات جديدة، كما على الجمـــاعات الجديدة ألا تنكر امتيازات الجماعات الموجودة. وبدعم هذه المتطلبات، ستكون الفرص سانحة لمن يريد تشكيل جماعات تحافظ على التجربة الديمقراطية أو المشاركة. أو بدلاً عن ذلك، سيكون ممكنًا للأفراد أن يخلقوا وينـــضموا إلى جمـــاعات تؤدى دوراً مهمًا وســـيطًا أو خدميًا فى المجتمع.

وأخيراً يجب ألا يكون توفير الحقوق قائمًا على ما إذا كان الأفراد أعضاء فى جماعات أم لا. بل يجب أن يُكفل لكل فرد الحقوق الأساسية نفسها بغض النظر عن عضويته فى أى الجماعات، وعلى كل فرد، بغض النظر أيضًا عن عضويته/ها فى جماعة معينة أن يعترف بحقوق الآخرين(١٥) .

هنا قد يـــسأل أحدنا: إلى أى مدى تـــكون الرؤية الليـــبرالية أميل إلى تـــزكية أو إعلاء فكرة الفضيلة المدنية؟ أليست الرؤية الليبرالية مجرد رؤية أحادية البعد، تؤكد فى معظم جوانبها على دعم اختيار الفرد مستبعدة فى معظم جوانبها عنصر الفضيلة المدنية؟

٥ - مجتمع مدنى ليبرالى: المسوّغَات

لا يمكن لمجتمع مدنى من ذلك النوع الذى يتيح للأفراد حرية الانضمام إلى جماعات مختلفة على أساس ما يختارونه من مسالك فى الحياة يحددونها بأنفسهم، أن يبقى إلا فى وجود احترام لمعايير مدنية مشتركة. لماذا يعد هذا الوصف دقيقًا فيما يخص الواقع فى المجتمع المدنى؟ سأجيب على هذا السؤال بالمثال التالى: إننى إذا كنت راغبًا فى الاشتغال بمهنة المحاماة، علىّ أن ألتزم بمعايير السلوك المحددة لمسار النجاح فى هذا المجال. ومن المؤكد هنا أن المعايير التى أتمسك بها فى هذه الحالة ليست كلها بالضرورة معايير مدنية. فاتباع النظام المطلوب لكتابة مذكرة قانونية إنما يشير إلى معايير أوجدتها المهنة القانونية وحدها. والمهنة القانونية، تمامًا مثل أى تنظيم آخر سواء كان جماعة دينية أو اتحاد عمال، أو جماعة خيرية، لها معاييرها الخاصة التى يجب أن يدعمها أعضاء هذه المهنة. إلا أن هذه المعايير المهنية أو الجماعية تشير إلى أهمية المعايير المدنية. ففى دعم معايير المهنة القانونية، سيكون علىّ ممارسة عديد من المعايير المدنية العامة. سيتحتم علىّ مثلاً أن أُفصح عن أخلاقيات العمل السليمة، وأن أحترم قوانين المجتمع، وأتقبل الواجبات المدنية الأساسية، مثل دفع الضرائب، وأداء العمل الطوعى المطلوب، والاهتمام بالصالح العام للمجتمع .... وهكذا.

لذلك نجد المعايير المدنية فى مجتمع مدنى ليبرالى مرتبطة ببعضها البعض. وبتدعيم هذه المعايير المدنية، فإننى لا أعزز فقط من فرصى الخاصة، لكننى فى الوقت نفسه أعترف بالحاجة إلى تعديل أهدافى الشخصية عندما تتعارض مع المعايير المدنية. أحيانًا أخرى قد يكون من الضرورى؛ وبغرض ممارسة المعايير المدنية؛ أن أشك فى مستوى العدل القائم داخل المنظمة التى ننتمى إليها. فى تلك الحالة يصح لى أو للآخرين القيام بتقييم المعايير الجماعية الموجودة فى ضوء الفرص التى يمنحونها أو الفرص التى يخفقون فى منحها. على سبيل المثال، إذا كان الحال أن أحد النوادى الخاصة يستبعد بالفعل فئات معينة من الناس من المشاركة الكاملة لسبب عرقى أو جنسى، وإذا كان الأمر نتيجة لذلك أن يصبح هؤلاء الأفراد محرومين من حقوق وفرص كاملة ممنوحة

للآخرين فى المجتمع ، يصبح من الضرورى فى ذلك الوقت أن يتم العمل من أجل إعادة صياغة هذه الممارسات. فإذا كان هناك نادٍ خاص فى الدولة يمارس المعاملات العقارية، ويمنع دخول السماسرة النساء، فإن الناس هنا وبسبب النوع Gender فقط، يُحْرَمُون من فرص متاحة للآخرين ، فى هذه الحالة يجب أن يُستخدم الضغط لحمل هذا النادى الخاص على تغيير ممارساته.

ولأن المجتمع المدنى الليبرالى يوفر أنواعًا كثيرة ومختلفة من الجماعات، ستكون هناك مناحٍ متعددة يمكن للناس اتباع أى منها، وبهذه الطريقة يدعم المجتمع المدنى الليبرالى مجموعة متنوعة من طرق الحياة. ولكن هذه الحقيقة تجعل من المحتم وجود أناس لهم مصالح مختلفة ومتصارعة، غالبًا ما يكونون فى صراع مع بعضهم البعض. ونحن نشاهد هذه الحقيقة فى الحياة طوال الوقت. فالمحامون والأطباء كل منهم لديه روابط مهنية تدافع عن سياسات مختلفة فيما يخص معايير متعلقة بواقع يمكن فيه للمرضى أن يقاضوا الأطباء. كما أن الجماعات الدينية تتنافس فيما بينها من أجل كسب المريدين. ومنظمات الأحياء تتنافس من أجل الأموال الفيدرالية. فى حين تتنافس المنظمات الخيرية فيما بينها من أجل أموال المتبرعين. كذلك تحارب اتحادات العمال ضد القوانين المدعمة لجماعات رجال الأعمال التى تحد من شروط عضوية الاتحاد. القائمة طويلة بالنسبة للأنواع المختلفة من التنافس. علاوة على أن التنافس الشديد قد يولد اتجاهات متواطئة وماكرة. وسلوكيات من هذا النوع يمكن أن تقلل من مراعاة الأفراد لحقوق الآخرين.

وهذا الوضع إنما يمثل خطراً جسيمًا بالنسبة للناس فى مجتمع مدنى ليبرالى شغله الشاغل حماية الحقوق الأساسية للأفراد. وهنا تتمثل وظيفة الدولة فى مجتمع مدنى ليبرالى فى تأمين الحقوق عن طريق توفير الحماية للأفراد ضد من يسلبونهم حقوقهم. ولكن بالإضافة إلى جهود الدولة فى هذا الخصوص، فإن احترام الحقوق يكون محفوظًا بطريقتين مهمتين أخريين، وكل من هاتين الطريقتين تطرح مفاهيمَ إضافيةً ومهمةً للفضيلة المدنية.

والشيء المهم فى الحفاظ على المجتمع المدنى هو ضرورة إظهار التسامح أو الاحترام المتبادل. وكل من هاتين النظرتين تدللان على مسلك مختلف، ولكن؛ وكما سأبرهن فيما يلي؛ يكون الاحترام المتبادل مرغوبًا أكثر من التسامح كفضيلة مدنية. ولكن يظل من الممكن أن يصبح التسامح أساسًا لتحقيق الاحترام المتبادل وبسبب هذه الحقيقة ، فإن التسامح أيضًا يعد فضيلة مدنية ذات أهمية كبيرة.

٦- الفضائل المدنية للتسامح والاحترام المتبادل

يتمثل المعيار المرتبط بالتسامح فى اتفاق الأفراد على "أن يعيشوا ويتركوا غيرهم يعيشون" to live and let live وذلك بخلق مساحات مستقلة فى المجتمع يمكن للناس فيها وبأساليب حياتهم المتنوعة والمختلفة أن يمارسوا معتقداتهم وطرقهم فى الحياة. وفى الليبرالية الكلاسيكية كما سنرى عند مناقشة لوك Locke ، يشير "التسامح الدينى" إلى أنه فى التسامح مع الرؤى الدينية الأخرى، ليس مطلوبًا من الفرد أن يفهم أو أن يتفهم، أو حتى أن يطبق وجهات نظر فرد آخر على نفسه، ولكنه مُطالَب بدلاً من ذلك، فقط ألا يتدخل فى الشعائر الدينية للآخر. ونتيجة للتسامح فإن الحق فى ألا يعاق المرء عن ممارسة معتقداته الدينية هو حقٌ مكفول للجميع.

إن السلوك المكرس فى مجرى الاقتصار على التسامح مع الآخرين، قد يؤدى بنا ألا نعرف أو نفهم مطلقًا قيم الآخرين ممن نتسامح معهم. فمذهب التسامح إنما يدفعنا إلى خلق أسوار حول أنفسنا وحول الآخرين، هذه الأسوار غالبًا ما تجعل الناس الذين نتسامح معهم يبدون أكثر انعزالاً وغرابة بمرور الوقت. والمشكلة فى هذا الاتجاه هو أنه قد يوجهّنا إلى الاعتقاد بأن الناس المختلفين عنا والذين نتسامح معهم لا يستحقون بالفعل أن يُمنحوا تلك الحقوق الأساسية التى يلتزم المجتمع المدنى بتوفيرها لجميع المواطنين. فغالبًا ما أدى هذا الاتجاه إلى أوضاع قد لا نجد فيها الحقوق الممنوحة للجماعات المتسامح معها القيمةَ نفسها للحقوق الممنوحة للعناصر الأخرى فى المجتمع. وهذا يعنى أنه حتى إذا كان لدى الجميع الحقوق نفسها، فإنه نظرًا لاختلاف قيمة الحقوق يمكن للبعض أن يتصرفوا فى حقوقهم بحرية أكثر مما يستطيع الآخرون.

والأمثلة كثيرة فيما يخص توابع هذا النوع من الأوضاع. ففى هذه الدولة(*) وبعد أن انتهت التفرقة الرسمية ضد الأمريكان الأفارقة، تم تكريس مذهب "لتعش وتدع غيرك يعيش" تجاه الأمريكان الأفارقة، و تجسد ذلك فى فكرة الاندماج **integration** حيث أصبحوا الآن أحراراً فى المشاركة فى المجتمع بنفس الشروط المتاحة للبيض. ولكن بسبب استمرار الاتجاهات العرقية، بقيت هناك عدة عوائق تحد وبشكل غير عادل من الفرص المتاحة للأمريكان الأفارقة. وبالتالى فهم لا يتمتعون بالصيغة الكاملة من الحقوق الممنوحة للبيض. نفس هذه المقاربة لم تعنِ بالنسبة لسكان أمريكا الأصليين سوى الاقتصار على التحفظات ؛ تلك التحفظات التى جاءت لترمز إلى السياسات التى لم تعمل فى مجملها على ضمان نفس القيمة لحقوقهم كما هى ممنوحة للسواد الأعظم من الأمريكيين . وبالنسبة للنساء فمن الناحية التاريخية، ظل الإطار المنزلى هو المكان الذى تخضع فيه النساء لحاجات الرجال محرومات من مشاركة أوسع فى المجتمع، بما فى ذلك أماكن العمل والهيكل السياسى العام. وقد كانت هناك إصلاحات لهذه السياسات بتمرير القوانين التى تنكر التفرقة فى أماكن العمل المختلفة والبيئات التعليمية وكان من أثر هذه القوانين أن أصبح مطلوباً من الرجال أن يعيشوا ويدعوا غيرهم يعيشون فيما يخص النساء داخل الأنظمة العامة للعمل والتعليم والسياسة. إلا أن هناك عدداً متنوعاً من العوائق مازالت موجودة على كل المستويات بدءاً من أدق أشكال التفرقة القائمة على أساس اتجاهات ترسخ اتفاقاً ضمنياً وسط الرجال مؤسساً على أن النساء يجب ألا يتاح لهن التقدم إلى النسق الأعلى فى كثير من أماكن العمل، وانتهاءً إلى أشكال متنوعة من التحرش الجنسى الذى يخلق بيئة عدائية وغالباً غير محتملة فى العمل والتعليم بالنسبة للنساء .

تبين هذه الأمثلة أن منظور "لتعش وتدع غيرك يعيش" المنبثق عن الفضيلة المدنية للتسامح يتضمن قوة كامنة لإرساء علاقة هدامة بين الجماعة المتسامحة والجماعة المتسامح معها. وفى هذه الحالة عندما تكون الجماعة المتسامحة جماعة مسيطرة أو سائدة فى المجتمع وعندما تصور، كجماعة سائدة، الجماعة المتسامح معها بطرق

(*) الولايات المتحدة - المترجم.

محددة وفقًا لطموحاتها الأساسية، فتحت هذه الظروف تجد الجماعة المتسامح معها نفسها (كما هي الحالة مع النساء، والأمريكان الأفارقة والأمريكان الأصليين) في مكانة أقل فاقدين الفرص الأساسية مقارنة بالجماعة السائدة. والطريقة الأفضل للتغلب على هذا الوضع تتمثل في تجاوز التسامح عن طريق التركيز على أهمية أن يتعلم الناس ويفهمون، ويحترمون، ويعتبرون في رؤى الآخرين المختلفين عنهم ، والتحرك في هذا الاتجاه إنما يتمثل في تبني الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل.

ومعيار الاحترام المتبادل يمثل خطوة مهمة ليس فقط في تأمين الحقوق الكاملة لجميع المواطنين، بل كذلك لضمان قيمة متساوية لتلك الحقوق. ونمط التفاعل المطلوب لحفظ الاحترام المتبادل يتطلب أن يقوم الأفراد ممن يتقاسمون التزامًا أساسيًا باحترام حقوق الآخرين، ومع ذلك فإن الآخرين المختلفين قد يكونون في موقع أو رؤية تسعى إلى فهم مصالح ومنظورات الآخرين. وهنا فإنني في تعاملي مع الناس من ديانات مختلفة عن ديني أو ممن يشغلون وظائف تختلف عن وظيفتي يجب أن يكون مقصدي هو أن أتعلم وأحترم الأفكار المختلفة، ووجهات النظر والاتجاهات التي قد يحملها هؤلاء الأفراد بصدد قضايا ذات أهمية مشتركة لكل منا جميعًا. ففي مناقشة مسائل سياسية، ولنقل مثلًا ما إذا كان من الواجب على الحكومة أن يكون لديها خطة قومية للرعاية الصحية، يجب أن أكون مرحبًا بإشراك من هم في جماعات مهنية ودينية مختلفة عن مهنتي وديني دون الاقتصار على من ينتمون إلى مهنتي أو انتمائي الديني، وعليَّ أن أسعى لاكتشاف سبب اعتناق الآخرين ممن يعيشون في سياقات مختلفة عن سياقي لتلك الرؤى التي يعتنقونها، ويجب أن أسعى إلى تحديد الأسباب التي يستخدمونها لتبرير مواقفهم. وفي مجرى القيام بذلك، فإنني أعمل على إيجاد مساحة للرؤية التي تختلف مع رؤيتي، وإزالة الأسوار التي قد تفصلني عنها. وفي هذا الإطار الجديد لا يصبح الآخرون غرباء بالنسبة لي، ولن أجد وقتئذ صعوبة في منحهم – وبأكمل قدر ممكن– الحقوق المستحقة لهم.

لكننا بلا شك لا نستطيع أن نمنح جميع الناس في المجتمع هذا المجهود لفهم رؤيتهم وطموحاتهم وطرقهم في الحياة ، فالناس أكثر من أن يمكن تغطيتهم كلهم بهذا

الأسلوب ، ولكن فى استطاعتنا منح الاحترام بالمعنى المحدد توًا لمن نتصل معهم. وبإظهار هذا النوع من الاحترام للآخرين، وبقيام معظم أعضاء المجتمع أيضًا بذلك، سيصبح الاحترام المتبادل وقتئذ قيمة سائدة، وفضيلة مدنية رئيسية، وستساعد نتائج ذلك بالنسبة للمجتمع على استمرارية نسق يعنى فيه امتلاكُ حقوق متكافئة الاحتفاظَ بقيمة متكافئة لتلك الحقوق بالنسبة للجميع.

إلا أنه وبرغم أهمية الاحترام المتبادل، قد تكون الحالة أن التسامح هو أفضل ما يمكن أن نقوم به. فالحقيقة أن التسامح قد يكون فى بعض الظروف خطوة أولى فى المشوار الطويل لتحقيق ما يبدو لنا الشرط الأهم للاحترام المتبادل. فبداية، وبهدف أن يسود المجتمع سلام اجتماعي، قد يكون التسامح هو المذهب العملى والمناسب الوحيد. ولنأخذ على سبيل المثال مجتمعًا قد مر على مدى عدة سنوات بتجربة اضطرابات شديدة بين عدة جماعات. فهنا وبسبب الفترة الطويلة من الصراع الكريه، قد يكون من المبالغ فيه أن نتوقع أن يصبح هؤلاء الأفراد مرتبطين فى علاقات من التفاهم المتبادل، ولكن على الأقل فى تعلم مبدأ « لتعش وتدع غيرك يعيش » سيمكن إنهاء العنف بين تلك الجماعات، والطريقة التى ستوضع لمستقبل يسود فيه الاحترام المتبادل قد تبدأ فى الحدوث بين الجماعات التى كانت أعداء فيما سبق. ففى مناطق الشرق الأوسط وأوربا الشرقية على سبيل المثال، إذا أرسيت عقيدة التسامح اليوم فإنها قد تؤدى غداً إلى التزام جديد بتشكيل فضيلة مدنية يمكن أن تدفع الناس ممن يتبادلون الكراهية إلى أن يدخلوا فى حوار من الاعتراف والتفاهم المتبادل.

إلا أن التسامح يعد أيضًا مهمًا لسبب آخر، فحيث يجب على الدولة إجبار الناس على احترام الحقوق لجميع أفراد المجتمع، فإنها؛ أى الدولة؛ قد تستخدم سياسات موضوعة لترهيب الناس أو تهديدهم مثل القوى غير القانونية أو المراقبة المستمرة، وهذه السياسات ستعرض كلاً من الحيز المستقل والحقوق الأساسية للخطر. وهذا الظرف يمكن تجنبه عندما يتفق الأفراد، من خلال التزامهم بالتسامح والاحترام المتبادل، إذا أمكن، على أن يحترموا حقوق الآخرين. وهنا يمكن للدولة أن تحمى الحقوق وحكم

القانون من خلال طرق غير مهددة ولكنها معزِّزة لفرص الناس فى المجالات المتنوعة من الحياة مثل : العمل، أو الفن، أو الاستمتاع بالطبيعة.

٧ – بُعْد السوق فى المجتمع المدنى: إشكالية « آدم سميث »

إن ما ألقينا عليه الضوء فى الأجزاء العديدة السابقة ما هو إلا بيئة تتميز بتعددية من الجماعات الطوعية، يوجد كل منها لتسهيل تنوع واسع من خيارات الحياة. وإتاحة الحرية للناس فى اختيار طرق حياتهم، وكذلك السماح للسياقات الجماعية بأن تدرك طرق الحياة التى قد يختارها الناس هى رؤية لمجتمع متنمذج على طريقة السوق الحرة . فكما فى السوق الحرة، يكون لدى الشخص الحرية فى اختيار طريقة الحياة التى يحددها كأفضل طريقة تناسبه. بيد أن فكرة السوق الحرة قد تمثل بالنسبة للبعض؛ فى تعلقها بالأنشطة الاقتصادية؛ مشكلات شديدة بالنسبة لمجتمع مدنى، وبخاصة بالنسبة لحاجاته لإقامة فضائل مدنية مثل التسامح والاحترام المتبادل.

وفى مناقشة دلالات السوق الحرة بالنسبة للمجتمع المدنى لن نجد أهم من اقتصادى القرن الثامن عشر الفيلسوف الأخلاقى آدم سميث. فكتاب "ثروة الأمم" **The Wealth of Nations** مثلما يشير ماكس ليرنر **Max Lerner** يمثل "العمل المؤسس لفكرة الاقتصاد الحديث"[١٦] . فرؤية سميث لعلاقات السوق تشير إلى إطار للسوق فى المجتمع المدنى "لا يزمع فيه الفرد إعلاء المصلحة العامة، ولا يعى أيضاً إلى أى مدى هو بالفعل يعلى من شأنها". فالفرد فى حقيقة الأمر معنىٌّ فقط بدعم أو إعلاء الأمان لنفسه، ولكنه فى قيامه بذلك، نجده "منقاداً بواسطة يد خفية لدعم أو إعلاء هدف لم يكن فى نيته".[١٧] هذا الهدف هو الصالح العام.

بالنسبة لسميث، ترمز" اليد الخفية " إلى تلك القواعد الخاصة بالسوق الحرة التى تشير إلى طرق الحياة التى يجب على الأفراد تبنيها كشرط للنجاح فى الحصول على مصالحهم ، لذلك فإن الأفراد فى سعيهم وراء مصالحهم الخاصة فى وضع السوق الحرة، لا يعرفون فقط بوجود قيود، بل إن هذه القيود تتيح النمو الطبيعى فى المجتمع لتلك الأنشطة التى تدر على المدى البعيد أفضل المصالح لجميع أفراد المجتمع.

لماذا وعلى أى أساس تعد هذه المحصلة ممكنة؟ إجابة هذا السؤال تدور فى إطار ما رآه سميث كسؤال رئيسى سعى إلى الإجابة عليه فى كتابه "**ثروة الأمم**" فقد دفع سميث، بأنه فى الأمم البدائية التى تتشكل من الصيادين، فى البر والبحر، نجد الجميع يعملون بشكل نافع فى حين تظل كمية المنافع المنتجة غير كافية لتلبية حاجات الجميع. وتعد مثل تلك المجتمعات فقيرة جداً حيث تكون مجبرة فى أوقات معينة على أن تترك صغارها ومُسنِّيها ومرضاها فريسة للجوع أو للوحوش المفترسة".[١٨] فى المقابل، وفى مجتمع حديث متحضر ومنتج، لا يقوم جميع الناس بأعمال منتجة، لكن الإنتاج الذى يخرج ممن يقومون بعمل منتج يكفى لتزويد حتى أفقر العمال "المقتصدين والكادحين" بنصيب أكبر من الضروريات ووسائل الراحة " للحياة، يفوق ما يستطيع أى مجتمع بدائى أن يكتسبها"[١٩] ، لذلك فالإجابة على سؤالنا حول كيفية تحقيق الصالح العام عندما يعمل الأفراد من أجل مصالحهم الذاتية فقط إنما تدور حول توضيح كيف أنه فى مجتمع منتج يُدار بواسطة قيم السوق الحرة تكون الحالة متمثلة فى أن الإضافات فى فائض الثروة كافية لمد الجميع بحياة كريمة حتى عندما لا يقوم الجميع بعمل منتج. كيف يمكن تحقيق هذا الهدف؟

أجاب سميث على هذا السؤال بتوضيح كيف زادت القوة الإنتاجية للعمال فى المجتمعات المنتجة أو الصناعية: الطريقة الأساسية التى تحققت بها هذه النتيجة هى إدخال تقسيم العمل **division of labor** . هذه الطريقة فى تنظيم العمل تسمح بإدخال الميكنة، وتحسن من المهارات والتقنية لدى العمال، وتدخل الكثير من الكفاءات فى عملية العمل [٢٠] . وهذه العوامل فى مجملها تساهم فى تعزيز إنتاج كل عامل، مثال ذلك أن يكون أحد العمال قادراً على أن ينتج ليس فقط ما يكفيه من سلع ما، بل أيضاً ما يكفى من وحدات من تلك السلعة للآخرين. ولا شك أنه نتيجة لهذا التقدم فى العملية الإنتاجية، لم يجد العامل المتوسط نفسه على نفس المستوى مع الطبقات الثرية فى أوربا.[٢١] ولكنه رغم كونه دون مستوى الأثرياء فى بلده، فقد تجاوز مستوى الطبقات الأكثر ثراءً فى الدول الأكثر فقراً فى زمن سميث، خاصة الكثير من الممالك الأفريقية[٢٢] .

ولكن ما الذى ساعد على ظهور نوع جديد اكثر إنتاجية من تقسيم العمل فى المقام الأول؟ إن تقسيم العمل ينشأ عن ميل الناس إلى تبادل "شىء بآخر".(٢٣) ، فاعتبارات المصلحة الذاتية تدفعنا إلى الدخول فى تلك المبادلات. فبعض الناس لديهم مصلحة فى إنتاج سلعة بعينها، وآخرون لديهم مصلحة فى إنتاج سلع أخرى. علاوة على أنه فى كلٍ من الحالتين يكون لدى كل شخص مصلحة فى امتلاك أو اكتساب السلع التى ينتجها الآخرون، ولكن لكى نكون فى وضعٍ يُخولُنا الحصول على سلع الآخرين يجب على المرء أن ينتج فائضًا من السلع، بحيث يكون لديه ما يكفى من السلع يزود بها نفسه، ويبيع منها للآخرين. ومن خلال النقود التى يتلقاها من جراء بيع السلع الفائضة للآخرين، يمكنه حينئذٍ إنتاج أنواع أخرى من السلع التى يرغب فى اقتنائها.(٢٤) ، ذلك أنه بمرور الوقت يجد كل فرد مصلحته الذاتية مخدومة على أفضل وجه عن طريق التخصص فى إنتاج نوع معين من السلع، وأيضًا من خلال إيجاد الطريقة الأفضل لإنتاج فائض من هذا المنتج.

ولكن لكى يُكتب النجاح لهذه الطريقة، يجب على الأفراد أن يتقبلوا قيم التوفير والاقتصاد. ذلك أنه يجب على الأفراد أن يتقبلوا ممارسة الاعتدال فيما يخص عادات الإنفاق الشخصى كشرط للنجاح فى نظام السوق. لماذا يكون الأمر كذلك؟ كما أشرنا توًا، من مصلحتنا الذاتية أن ننتج فائضًا من السلع. وهنا تتمثل إحدى الاستخدامات التى يرصد لها هذا الفائض فى الاستهلاك الشخصى . فأنا أزيد من فائض المال الذى يمكننى من شراء سلع أخرى أرغب فيها وأحتاج إليها؛ ولكن إذا كنت راغبًا فى الاستمرار فى مراكمة الفائض، لابد أن آخذ بعضًا منه لأستثمره عن طريق شراء تلك السلع التى تسمح لى بالدخول فى أشكال إنتاجية أكثر كفاءة تسفر عن مزيد من الأرباح (٢٥).

فى قلب المجتمع الصناعى يقف هناك فرد راغب ومستعد لاقتناء مزيد من السلع ولكن فى الوقت نفسه يتميز هذا الفرد بالاستنارة الكافية لإدراك أنه من الواجب عليه ممارسة فضائل الاقتصاد وتوفير النقود لكى يصير ناجحًا(٢٦) . وعندما تصبح هذه

الأخلاق جزءًا معياريًا فى المجتمع، فإنها تساعد على استجلاء أصل" رأس المال". فالشخص الذى لديه ثروة كافية لحفظ ذاته ويتبقى لديه ما يكفى ويزيد قد يستثمر هذه الثروة الفائضة بقصد خلق ثروة إضافية. وهو بهذا يخلق "رأس المال". وهنا يمثل رأس المال فائض الثروة التى يستخدمها الشخص فى استصلاح الأراضى أو لمزيد من الاستثمار فى تلك السلع بغرض تحقيق المزيد من الأرباح (٢٧) . فبالنسبة لسميث، عندما تحل المصلحة الذاتية لنظام السوق فى اقتصاد صناعى ، فإنها تتج أساس نمو رأس المال فى المجتمع بشكل يساعد على تزويد كل شخص بأسس حياة كريمة.

إن أطروحة سميث تفسر الطريقة التى يتحقق بها الصالح العام فى بيئة يتم فيها تشجيع السلوك الذى توجهه المصلحة الذاتية، والسؤال الطبيعى فى هذا الظرف هو ما إذا كانت تلك الفضائل المدنية التى قد ناقشناها، خاصة التسامح والاحترام المتبادل، ستكون لها أية مكانة فى المجتمع المدنى لدى سميث؟ كان لسميث بالتأكيد أن يعلق مؤكدًا أن هذه الفضائل المدنية لابد أن تكون جزءًا من نظرته للمجتمع. فهو فى حقيقة الأمر قد أوضح فى كتابه "**نظرية المشاعر الأخلاقية**" **The Theory of Moral Sentiments** أن الأفراد ليسوا سوى أشخاص موجهين ببساطة نحو أهدافهم وحاجاتهم الخاصة، ولكن بالإضافة إلى ذلك، هناك نزوع طبيعى لدى الأشخاص للتعاطف مع الآخرين(٢٨) . ولحل هذه النقطة تكر سميث أن البشر على وعىٍ بحقيقة أنه من الضرورى دائمًا أن يروا أنفسهم من وجهة نظر الطريقة التى يراهم بها الآخرين، وهو ما يشير إليه سميث هنا بوجهة نظر المراقب المحايد **impartial spectator** فمن وجهة النظر هذه، حينما «يرى الشخص نفسه فى ضوء وعيه بأن الآخرين سيرونه فإنه يفهم أن عليه ألا يحسب نفسه أفضل من أى شخص آخر وسط التعدديات التى تصنع المجتمع »(٢٩) . وطبيعى أن يظل الأفراد دائمًا يفضلون "أنفسهم على بقية البشر" إلا أن هذه العقلية يجب أن تتوازن مع منظور المراقب الذى يحضنا على "رؤية أنفسنا ليس بدرجة كبيرة وفقًا لذلك الضوء الذى قد نظهر فيه طبيعيين بالنسبة لأنفسنا، بل وفقًا للضوء الذى نظهر فيه طبيعيين بالنسبة

للآخرين"[٣٠] . ومن خلال وجهة النظر الأخلاقية هذه نفهم أنه "علينا أن نتواضع ونخفض من التفاخر... بحب الذات، ونجعلها فى مستوى يمكن الآخرين من التوافق معها".[٣١] حيث إننا بتتبعنا لمصائرنا فى الحياة، يجب أن نحاول دائمًا أن نتفاعل مع الآخرين بطرق يعتبرها الجميع طرقًا عادلة. وقد ذكر سميث، أنه "فى السباق من أجل الثروة، والألقاب والمناصب الرفيعة، قد يسعى الفرد بكل ما فى وسعه كابحًا كل عصب وكل عضلة لديه، بغرض التفوق على منافسيه. ولكن إذا تسنى له أن يصدم وأن يطرح بأى منهم أرضًا، فإن تسامح المراقبين سيتوقف تمامًا".[٣٢] وهنا من شأن التعاطف الطبيعى الذى وضعه سميث أن يجعل من الالتزام الليبرالى بالفضائل المدنية للاحترام المتبادل والتسامح موضوعات غاية فى الأهمية.

وأخيرًا فكما يجعل جميع منظّرى المجتمع المدنى للدولة دورًا مهمًا، كذلك يفعل سميث مؤيدًا وجود وأهمية حكومة مدنية. فبالنسبة له، "يكون الواجب الأول للسيادة" هو الدفاع عن المجتمع ضد الهجوم الأجنبى.[٣٣] علاوة على الدور الرئيسى الذى تلعبه الحكومة فى حماية كل فرد فى المجتمع من "الظلم والقهر" الذى قد يمارسه عليهم أفراد آخرين.[٣٤] . وهنا يتواجد هم رئيسى "لحماية أعضاء المجتمع من استيلاء شخص على ممتلكات شخص آخر، أو مصادرة ما ليس له.[٣٥] وعلى الحكومة أن توفر العدالة لجميع المواطنين عن طريق حماية ما لدى كل فرد من "حق فى مقاضاة الآخرين بالعدل"[٣٦] وللوصول إلى هذه الغاية، لابد للحكومة المدنية من أن تحافظ على نظام يقوم على إدارة العدالة. فالتعويل على اليد الخفية من قبَل سميث لم ينف مطلقًا الحاجة إلى حكومة يمكنها توفير الحاجات الأساسية للمجتمع. إلا أن ما استهجنه سميث هو الحاجة إلى تنظيم حكومى لأنشطة السوق الداخلى أو الأهلى. فعندما تنظم الحكومة الصناعة الأهلية من خلال سياسات متنوعة، متضمنة فرض التعريفة الجمركية على السلع الآتية من الصناعات الأجنبية، ستكون النتيجة تثبيط تطور نمو رأس المال فى المجتمع.[٣٧] لذلك كان أمل سميث أن يُحيى "حرية التجارة" إلا أنه فكر فى أن المصالح الخاصة وأيضًا العامة فى بريطانيا قد عارضت هذا الهدف وبسبب هذه العناصر فإن التجارة الحرة لن يتسنى لها الازدهار بشكل كامل.[٣٨] ومن منطلق رؤية سميث للحكومة المدنية ومكانة

التعاطف فى هذه النظرية ، فإن التوجه بفعل المصلحة الذاتية الوارد فى نظام السوق الحرة لسميث والذى تم توضيحه فى ثروة الأمم ليس من شأنه أن يقوض الالتزام بالفضيلة المدنية. إلا أن البعض قد يدفعون بأن نظام السوق الحر، والاتجاهات الثقافية التى تنمو فى كنفه تقوض من احتمال تحقق الصورة التى رسمها سميث لما يمكن أن يكون عليه مجتمع مدني، وهو التصوير الذى بلا شك ينسجم مع الفضائل المدنية لكل من الاحترام المتبادل والتسامح. إن مسألة أن السوق سيكون لها تأثير أخلاقى هدام على المجتمع المدنى هو فى حقيقة الأمر موضوعة رئيسية فى هذا الكتاب وهى الموضوعة التى ظهرت فى عمل كثير من المفكرين الذين سنناقشهم فى الجزئين الثانى والثالث بمن فيهم جان چاك رسو **Rousseau**، هيجل **Hegel**، چون ستيوارت مل **Mill**، ألكس دى توكڤيل **Tocqueville**، مايكل أواكشوط **Oakeshott**، چون رولز **Rawls**، وبالطبع كارل ماركس. فالقلق الرئيسى لدى هؤلاء الكتاب هو أن السوق قد حول المجتمع المدنى إلى بيئة يتمعن فيها الأفراد فى مصالحهم بشكل أنانى مع التفات أقل لحاجات الآخرين وبدون اهتمام بالمحافظة على الالتزام بالفضائل الخاصة بالحياة المدنية. وهنا نكاد أن نفقد الأمل فى إقامة واستمرارية البيئة الأخلاقية الأكبر والتى تدعم أهداف الفرد جنبًا إلى جنب مع احترام الفضائل المدنية التى تحدد مسئوليات مدنيتنا.

تبقى مشكلة أخيرة تتمثل فى أنه داخل سياق يسيطر فيه السوق تكون القيم المهمة فقط هى القيم المادية أو الشمولية أما القيم الأخرى التى تعد ذات أهمية كبيرة لازدهار الإنسانية بأكملها لا تجد لها مكانًا. غير أن القيم التى لها صلة بالجانب الروحانى أو الجمالى أو الفكرى أو الأخلاقى لدى الأشخاص وأيضًا القيم التى تمنح أساسًا للانتماء والاجتماعية تعد أيضًا ذات أهمية بالغة. والمجتمع المدنى لابد أن يحمى هذه القيم أيضًا ولكن حيث يسيطر السوق فإن القيم المادية تزيح المنظور الأخلاقى والقيم الأخرى إلى الهامش. ونقاد المجتمع المدنى وأيضًا مؤيدوه سيجعلون من هذه القضايا شغلهم الرئيسى كما سنعرض فى هذا الكتاب.

٨ - أهمية المجتمع المدنى

يعد المجتمع المدنى موضوعًا مهمًا لأنه فقط فى المجتمع المدنى يطوِّر الأفراد الطاقة الأخلاقية والوعى ؛ مما يساعد فى حماية الحرية الأساسية التى يقدرها الناس فى المجتمع الحديث. وعمومًا فإنه خارج بيئة المجتمع المدنى، لا يكون لدى الناس اهتمام بمعايير المدنية، بما فيها التسامح والاحترام المتبادل، ومن ثم فبدلاً من نظام يؤمن الحقوق والحرية سيبدو المجتمع عدوانيًا بالنسبة لهم ، وبدون الحرية، يفتقد الأفراد القدرة على إيجاد حياة لأنفسهم يعتبرها الجميع ذات معنى وقيمة مستمرة.

بوضوح، لا نظن إلا القليل منا قد يرغب فى تجربة هذا المصير لأنفسهم فاليوم هناك كثير ممن لا يعتقدون أن المجتمع المدنى فى خطر، أو إذا كانوا يعترفون بذلك فهم ليسوا على استعداد لأن يكونوا مشاركين فى حملة لإنقاذه. فالوقوف ومشاهدة المجتمع المدنى يتحلل كنتيجة لغياب إرادة سياسية قوية للدفاع عنه، يمكن أن يؤدى إلى أوخم العواقب الممكنة والتى تضيع بأثرها مزايا المجتمع المدنى بما فيها الحرية الفردية ومعايير الحياة المدنية. ونتيجة لهذه المأساة ستفقد الحياة هذه المرة طاقتها بالنسبة لكثيرين. وبدلاً من السعادة المرتبطة بحياة حرة وذات معنى، سيكون على الأفراد أن يتقبلوا انعزالهم فى التفاهة.

هوامش الفصل الأول

(١) Jean Bethke Elshtain, Democracy on Trial, (New York: Basic books: 1995) , PP. 5-6 .

(٢) الرؤية الخاصة بالمجتمع المدنى التى استخدمها هنا قائمة على وجهة نظر Nancy L. Rosenblum فى كتابها The Moral uses of Civil Society : Three views, " *The Newsletter of PEGS : The Committee on* " now called the, Summer, 1933 p.3, the politicalEconomy of the good Society, Supplement to 3 : 2 Good Society

(٣) Elshtain, *Democracy on Trial*, PP. 6-7, 13, 19 .

(٤) Nancy L. Rosenblum, "*The Moral Uses of Civil Society,*" P. 3

(٥) William A. Galston, *Liberal Purposes, Goods, Virtues and Diversity In the Liberal State*, (Cambridge: Cambridge University Press 1991). , انظر فصله عن الفضائل الليبرالية خاصة الصفحات ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٥ أيضاً . Nancy L. Rosenblum, "The Moral Uses of Civil Society"" p. 3 .

(٦) Galston, Liberal Purposes, pp . 223 - 24 Nancy L. Rosenblum " The Moral Uses of Civil Society," p. 3 .

(٧) Nancy L. Rosenblum, "*The Moral Uses of Civil Society,*" p. 4 .

(٨) المرجع السابق ص.٤

تقوم وجهة نظرى هنا على رؤية **Rosenblum** الخاصة بفهم المجتمع المدنى الديمقراطى . وأيضاً أنظر Benjamin R. Barber, *Strong Democracy, Participatory Politics for a Democratic Age* (Berkeley: University of califomia Press, 1984), ch. 6, especially pp. 117 - 133 .

(٩) Nancy L.. Rosenblum,"The Moral Uses of Civil Society," p. 4

(١٠) المرجع السابق ص ٤ .

(١١) المرجع السابق ص ٤ .

(١٢) المرجع السابق ص ٤ .

(١٣) المرجع السابق ص ٤ .

(١٤) المرجع السابق ص ٤ .

(١٥) المرجع السابق ص ٤ .

(١٦) "Max Lerner, Introduction," to An Inquity into the nature and Causes of the Wealth of Nations, edited by Edwin Cannan, (NewYork: Modern Library: 1973. p.v.) من هنا فصاعدا سأشير إلى هذا المجلد بـ The Wealth of Nations وبالإضافة إلى أرقام الصفحات فإننى أرجع إلى الجزء والفصل والفقرة فى الأرقام اللاحقة لأرقام الصفحات .

(١٧) Smith, The Wealth of Nations, p. 423, IV : II : 9

(١٨) Ibid, p. lvii, Intorduction 4.

(١٩) Ibid.,. P. lviii, Introduction , 4 .

(٢٠) Ibid.,. pp. 3-12, especially, p. 7, I : I

(٢١) Ibid.,p., 12, I : I : 11 .

(٢٢) Ibid.,. p 12, ?I : I : 11 .

(٢٣) bid.,. p. 13, I:II : 1.

(٢٤) bid.,. p. 15, I : II : 3 .

(٢٥) bid.,. pp. 262- 63, II : I : 2-4 .

(٢٦) Ibid.,. pp. 322, II : III : 20 .

(٢٧) Ibid.,. pp 262-63, II : I 2 - 4 .

(٢٨) Adam smith, the theory of Moral Sentiments, (Indicatianapolis : Liberty Classics, 1976),p. 51 Sect: I.Ch. I .

(٢٩) bid.,. p. Sect: II. ch . 2 para. 1

(٣٠) Ibid.,. pp. 161 - 62, Sect : II. Ch. 2 para. 1

(٣١) Ibid.,. p. 162, Sect: II. Ch. 2 Para. 1

(٣٢) Ibid.,. p 162, Sect: II Ch. 2 para. 1

(٣٣) Smith, The *Wealth of Nations*, P. 668, V : I : 42 .

(٣٤) Ibid.,. '., p 669, V : I : 45 .

(٣٥) Adam Smith, Lectures on Jurisprudence, edited by R. L Meek, D.D. Raphael, and P.G. Setin, (Indianapolis : Liberty Classices, 1978), P. 5 .

(٣٦) Ibid.,. p. 7 .S .

(٣٧) Smith, The Wealth of Nations, P. 425, IV : II : 13 .

(٣٨) Ibid.,. pp. 437-38, IV : II : 43 .

الفصل الثانى

أفلاطون

الفضيلة المدنية والمجتمع العادل

١ - مقدمة

تمثل قضية تحديد طبيعة المجتمع العادل الهَمّ الأساسى فى "الجمهورية"Republic لـ "أفلاطون" Plato(٤٢٨ - ٣٤٨ ق .م) وهى أيضًا النقطة الرئيسية التى نبحثها فى هذا الفصل ، فالتفكير السياسى عند أفلاطون (شأنه عند أرسطو الذى سنناقشه فى الفصل التالى) يعالج المشكلات الخاصة بالوحدة السياسية الرئيسية التى عرّفها كل منهما بدولة المدينة .the city-state فأثينا عند أفلاطون ، مثل جميع الدول المدينية، كانت عبارة عن مجتمع سياسى صغير قوامه حوالى ٣٠٠,٠٠٠ مواطن وكان بها ثلاث طبقات رئيسية: العبيد، والأجانب المقيمون، والمواطنون؛ ولم يكن للعبيد، الذين مثلوا ما يقرب من ثلث سكان أثينا أى دورٍ فى الحكم، كذلك الأجانب المقيمين لم يسمح لهم مثل العبيد بممارسة أى دور فى الحياة السياسية فى أثينا، بيد أنهم كانوا أحراراً غير خاضعين للانقياد الاجتماعى مثل العبيد. وكانت الجنسية ممنوحة لحوالى ١٠٠,٠٠٠ فرد ولدوا لآباء مواطنين. وقد تمكنت هذه الطبقة متضمنة التجار المواطنين، والحرفيين، والفلاحين وأيضًا أصحاب الأراضى الأثرياء، من المشاركة فى الشئون السياسية، واعتمد مدى مشاركتهم على طبيعة النظام المتولى السلطة فى ذلك الوقت، فقد كان المواطنون (نقصد هنا الذكور فقط) فى بعض الأنظمة الأثينية مؤهلين للانتخاب فى عدة مناصب عامة ومختلفة، تتراوح بين المشاركة فى المحاكم والهيئات النيابية، والمجالس التنفيذية، ولكن فى أنظمة أخرى كانت هناك حدود مفروضة على المناصب العامة التى يمكن للفرد توليها. وعمومًا يبقى أن جميع المواطنين الذكور يمكنهم المشاركة فى المجلس العمومى Assembly الذى كان بمثابة مؤتمر البلدة لجميع المواطنين الذين يجتمعون ليتناقشوا ويتناظروا فى مسائل تتعلق بالصالح العام. لم يكن هذا المجلس، الذى كان يعقد ما يقرب من عشر مرات فى السنة، آلية للديمقراطية المباشرة، بل كانت السياسة توضع وتنفذ بواسطة هيئات تمثيلية كانت مسئولة أمام المجلس العمومى، وهذه الهيئات التمثيلية كانت تتشكل من قطاع عرضى من المواطنين وغالبًا ما كانت تُختار من قبل معظم المواطنين(١).

لقد كانت ضرورة مشاركة المواطنين فى الشئون العامة هى الروح المحركة فى أثينا خاصة أثناء قيادة بركليز Pericles(٤٩٥ – ٤٢٩ ق. م). والحقيقة أن هذا النموذج من الحياة العامة الذى يُمكّن الجميع من المشاركة وبصورة فعالة قد اقتضى ضمنًا؛ كما يقول جورج سابين George Sabine "تقديراً متفائلاً للمقدرة السياسية الطبيعية للشخص العادي"[٢] ، علاوة على أن المشاركة العامة كان المقصود بها تشجيع الأفراد على اعتبار أنفسهم جزءًا من مجتمع أكبر يعمل كل فرد فيه على خدمة مصلحته.

إلا أن هذا النموذج لم يتوفر له مطلقًا أن يتحقق بصورة كاملة على صعيد الممارسة [٣] ؛ لأن الصراع الطاحن والمستمر بين المواطنين ذوى المصالح الاقتصادية المختلفة ظل صراعًا قويًا. فالمواطنون ذوو الخلفية الأرستقراطية الذين نشأوا فى عائلات قديمة وولدوا فى ثراء أقاموا وضعهم الاقتصادى والاجتماعى على ما كانوا يملكونه من أراضي. أما أولئك المؤيدون للديمقراطية والذين تشكلوا أساسًا من المنتفعين بالتجارة فقد سعوا إلى توسيع المشاركة الأثينية فى التجارة بجعل أثينا قوة بحرية رئيسية. ونظراً لأن إنجاح هذه الخطوة اقتضى فرض الضرائب ، فقد احتفظت الطبقة الأرستقراطية بمعارضة شديدة لهذه التجربة لتفادى ما كان سيفرض على أملاكها من ضرائب[٤] .

وقد رأى أفلاطون هذا الواقع وما ارتبط به من اضطرابات يعد دليلاً على أن الديمقراطية لا يمكنها تحقيق مجتمع مستقر. وكان الحل لديه فى التأكيد على المكانة الرئيسية للذكاء العقلانى والحاكم الحكيم فى إقامة الاستقرار على مفهوم أخلاقى لمجتمع عادل. وبناءً على هذه الرؤية لم يعتبر أفلاطون جميع الناس متساويين فى مقدرتهم على الوصول إلى المناصب العامة، ولم يعتقد كذلك أن خبرة المشاركة فى الشئون العامة ستكون بمثابة المدرسة التى يتعلمون فيها العمل مع بعضهم البعض لتحقيق الصالح العام. بل يبقى إرساء دعائم ائتلاف أخلاقى، مرهونًا فى المقابل بمعرفة ما يشكل "الصيغة" أو النموذج العادل من المجتمع [٥] .

فما تلك الصيغة العادلة للمجتمع عند أفلاطون؟ فى هذه النقطة يجدر بنا تقديم نظرة عامة على حجة أفلاطون، كطريقة لإعداد القارئ للأطروحات العامة فى هذا الفصل.

المجتمع العادل لدى أفلاطون

تمثل العدالة، بالنسبة لأفلاطون، شرطًا أو ظرفًا يتم بموجبه الترتيب، والتنظيم السليم للأجزاء المختلفة للشخصية الإنسانية (أو ما أشار إليه بالنفس soul) ، فالأفراد يتصفون بامتلاكهم العنصر العقلانى rational element الذى يمثل أساس البحث عن الحقيقة، ويتصفون أيضًا بدوافع تتبعث عن كلٍ من الجزء الشهوانى appetitive part الذى يحضنا على اقتناء الثروة أو إرضاء الرغبة الجنسية، والجزء الروحى spiritedالذى يكون معنياً بإظهار الشجاعة الضرورية للعمل من أجل الرفاهية العامة وإحراز المجد فى نظر الآخرين بموجب هذه الشجاعة. وإيجاد الترتيب أو التنظيم السليم لهذه الأجزاء من النفس تعد مسالة مهمة فى سبيل تحقيق العدالة؛ ليس فقط على المستوى الشخصى لدى كل فرد؛ بل أيضًا على مستوى المجتمع على اتساعه. حيث يرى أفلاطون ضرورة أن يحكم الجزء العقلانى الجزئين الآخرين. فإذا ما سيطر القسمان الآخران على العقل، ستخرج النفس عن مجال التوازن ومن ثم لن يتشاور الفرد أو يعمل بما يؤدى إلى تحقق أفضل المصالح سواء بالنسبة لنفسه أو للمجتمع. والحقيقة أنه فى ظل هذا الظرف، قد يكون قِسْما الشهوة والروح فى صراع بين بعضهما البعض، وهو الموقف الذى سيؤكد، ليس فقط التعاسة الشخصية بل أيضًا عدم القدرة على الأداء الجيد للمهام والوظائف المختلفة التى تؤمن الحاجات الأساسية والمهمة للمجتمع.

ولكن أى دور تلعبه الفضيلة المدنية فى كل هذا؟ وما حقيقة هذه الفضيلة المدنية عند أفلاطون؟ على حدٍ ما سنتطرق إليه من مناقشة فيما بعد بشيء من التفصيل وبالتحديد فى الجزئية الثامنة من هذا الفصل، يمثل وجود بيئة من الفضائل المدنية

أو بالأحرى الوضع الذى يوجه الناس للمحافظة على التزام بدعم الصالح العام فى المدينة، ضرورة لتأمين العدالة وما يصاحبها من فضائل تشمل الاعتدال، الحكمة، الشجاعة. فالعدالة تمثل فضيلة على أعلى قدر من الأهمية، والفضائل المدنية، تلك القيم التى توجه الناس إلى الصالح العام مثل احترام القانون، تعد ضرورية لتأسيس مدينة تتحقق فيها العدالة. إذ أنه بقدر مساهمة الفضيلة المدنية فى العدالة فإنها تساهم فى قدرة كل مواطن على تنظيم تلك الخصائص الأساسية للشخصية داخل نفسه، بحيث تضمن أن يظل العقل القوة المسيطرة فى حياة الشخص والموجهة لكلٍّ من الشهوة، والقسم الروحى من حياته فى اتجاهات متبنية، ومحققة لغايات عقلانية.

تحذير آخر قبل أن نمضى فى التفاصيل يتعلق بأنه فى تتبعنا لرؤى أفلاطون لابد أن يتضح أنه أيضًا؛ أى أفلاطون؛ كان يروق له المقاربة الديالكتيكية لسقراط فى البحث عن الحقيقة والمعرفة. أتتذكرون هذا المقاربة؟ بالنسبة لـ "سقراط" يعتبر استكشاف الحقيقة بمثابة بحث يبدأ؛ مثلما رأينا فى المقدمة؛ من نقطة بداية فى حوار عقلى بين أفراد هدفهم الوحيد هو الحقيقة. و ما "الجمهورية" إلا حواراً بين سقراط، ومواطنيه(٦) . ولتجنب الخلط لابد أن نوضح أنه عندما نشير إلى سقراط كما جاء فى الجمهورية فإننا فى الحقيقة نشير إلى أفلاطون الذى يتكلم بلسان سقراط، ومن ثم يجب أن يكون واضحًا أيضًا أن أفلاطون يرى نفسه موائمًا لمنهج سقراط الديالكتيكى. ومن ثم يتمثل الغرض الأساسى لمقاربة أفلاطون فى إظهار "أن الطريق الرئيسى للحقيقة هو اختبار قضايا منطقية فى مواجهة قضايا أخرى لتحديد أيها تحتوى على الحقيقة، وأيها تفتقد إليها". هذا الحوار يؤدى إلى تطور المفاهيم العقلانية أو بالمعنى الذى يشير إليه صيغ forms للنظام الصالح good order ، تلك الصيغ التى يجب أن تستخدم كإرشادات فى تطوير الأنوار، والتشريعات الرئيسية والمختلفة لكل من المجتمع، والنفس بالنسبة للأفراد؛ بحيث يكون كل فرد فى المجتمع قادراً على المساهمة من أجل تحقق الصالح العام .

٢- جمهورية أفلاطون: مالا تكون عليه العدالة (سيفالوس وبوليمارخس)

بدأ أفلاطون **الجمهورية** ومن خلال حواراته المتنوعة، باستعراض إلى أى مدى كان مجتمعه بعيداً عن امتلاك فهم صحيح لطبيعة العدالة، والحقيقة أنه كما ناقش الرؤى الخاصة بالعدالة التى كانت سارية فى زمنه بدا أفلاطون دائمًا كما لو كان فى ذهنه رؤية أكثر أصالة للعدالة من تلك التى اعتنقها معاصروه. ولمزيد من التوضيح لتلك الرؤية كان عليه أولاً أن يبين لزملائه لماذا كانت رؤاهم خاطئة. وفى سبيل ذلك، قام باختبار الرؤى التقليدية عن العدالة والتى كانت تعتبر فى ذلك الوقت سارية المفعول، وبيّن لماذا كانت هذه الرؤى، بناءً على ما أجراه من تحليل، ناقصة أو معيبة، وفى سبيل هذا انخرط فى مناقشة حجج "سيفالوس" **Cephalus**، و"بوليمارخس" **Polemarchus**، وتحدى فى سبيل ذلك؛ شأنه شأن سقراط؛ أصحاب تلك الرؤى التقليدية أن يدافعوا عنها ضد ما طرحه من حجج.

سيفالوس "رجل مال" أو شخص منكب على الأعمال وهو فى حسبان أفلاطون لا يبدو محبًا للمال حُبًا جمًا. وكان أن سأله سقراط أن يفسر "الخير الأعظم" الذى تأتّى له من كونه ثريًا(٧) فأجاب "سيفالوس": إن الرجال الأثرياء مثله يبحثون عن ضمير واضح، فهم لا يريدون أن يخدعوا أو يضللوا أى أحد، لئلا يعانون بعد موتهم من جزاء عسير. هنا لخص سقراط إجابة "سيفالوس" فيما اعتبره أفضل وصف للعدالة باتباعه المبدأ القائل بأن الشخص العادل هو ذلك الشخص الذى يبحث دائمًا عن الإدلاء بالحقيقة، الشخص الذى يحاول تسديد ديونه، بمعنى آخر أن الفرد عليه المحافظة على اتفاقاته مع الآخرين. بيد أن سقراط عاد ليقول إنه لا يمكن اعتماد هذا المبدأ فى جميع الظروف. وطرح سؤالاً عما إذا كان من الواجب أن يعيد الفرد سلاحًا استعاره من صديقه وهو سليم العقل بعد أن يكون صديقه هذا قد أصيب فى عقله وصار السلاح خطراً فى يده؟ فى هذه الحالة من الضرورى أن تخرق الاتفاق، فوافق سيفالوس(٨) .

إن المحافظة على اتفاقات الفرد مع الآخرين؛ رغم كونها فضيلة مهمة؛ فهى ليست بالفضيلة التى يجب أن نجعل منها أساس كل التفاعلات الاجتماعية فى المجتمع. والأهم منها وفق ما هو متضمن من معنى، هو أن الفرد عليه أن يدعم التزاماته وواجباته نحو المجتمع ككل، وعندما يركز كل فرد على حدة على الالتزامات المفترض تأديتها للأفراد الآخرين فقد يصح أن ينسى الفرد الالتزامات الواجبة للمجتمع الأوسع، وهذا ما يظهره المثال الخاص بالمحافظة على الاتفاق عندما يتعلق الأمر بشخص مختل أو مجنون، فرغم أن هذا المختل فى طلبه استرداد سلاحه قد لا يشكل ضرراً للشخص الذى استعاره فهو يمثل خطورة على المجتمع ككل. فبحكم التزامنا تجاه المجتمع، ليس من واجبنا أن نرد سلاحًا إلى صاحبه حال ذهاب عقله. وبالمثل فإن رجال الأعمال الأثرياء من قبيل "سيفالوس" يجب أن يفكروا مليًا فيما إذا كان الحفاظ على كلمتهم مع الآخرين بغرض تحقيق مزيد من الثروة لأنفسهم، قد يسبب ضرراً للمجتمع الأوسع. والحقيقة لقد اعتقد أفلاطون أن هذا وارداً.

وفيما بعد اقترح "بوليمارخس" كتعريف للعدالة فكرة مفادها "أنه من العدالة أن نرد لكل شخص ما له"(٩) . وخَلُصَ سقراط – بعد سلسلة من التعليقات والردود مع بوليمارخس– إلى أن العدالة كما وصفها الأخير تضمنت "نفع الأصدقاء ومضرة الأعداء"(١٠) . وقد لفظ سقراط هذا المبدأ فى تعريف العدالة قائلًا: إذا كان لنا أن نتبع مثل هذا المبدأ فإننا سنكون أقل عدلًا حيال من نضرهم فى حين أن العدالة بوضوح هى فضيلة رئيسية، والفضائل لا يمكن أن تُسخَر فى إيقاع الضرر بالآخرين. ولتوضيح هذه النقطة بشكل آخر فإن الأمر بالنسبة لسقراط مفاده أن استخدام مهارات وقدرات الفرد لإيقاع الضرر بآخر معناه أنه يستخدمها بطريقة تتعارض مع الغرض منها. فإذا كنا نعمل كمدرسين للموسيقا فعلينا أن نستخدم مهاراتنا لجعل الناس محبين للموسيقا وليس لتحويلهم ضدها.(١١) وإلا فسيؤدى هذا إلى صيغة من مجتمع يحول الناس فيه الفضيلة إلى رخصة تُسوِّغ لهم استخدام أفضل ما لديهم من قدرات ومهارات لإفساد الازدهار الإنسانى . ولكن فى المجتمع العادل، يجب على الناس أن يستخدموا مهاراتهم لتعزيز آمال الآخرين.

٣- ما لا تكون عليه العدالة : ثيراسماخس

ولكن لماذا لا يمكن الدفع بأن مساعدة الأصدقاء والمحافظة على الاتفاق تعد فضائل مدنية من الأهمية أن يتبعها الناس؟ أحقًا أن هذه الفضائل ليست بأساسية وضرورية على أى محمل للفضيلة المدنية؟ ربما من المؤكد أن أفلاطون كان سيجيب على هذا السؤال بالإيجاب. ولكن يبدو من وجهة نظره أن الفضيلة المدنية والعدالة ليست بالشيء نفسه ، ومن الخطأ أن نُعرِّف الأخيرة فى ضوء الأولى. فربما تساهم الفضيلة المدنية، وكما سنرى فيما بعد، فى تحقيق مجتمع عادل، ولكن فى سبيل ذلك فإنها تساهم فى تحقيق فضيلة ذات أهمية فريدة، فضيلة تشير أو ترشد إلى الخير الشامل والأساسى الذى يجب على جميع من فى المجتمع أن يولوا وجوههم نحوه. ومن ثم فبدون معرفة ما تتألف منه العدالة، فإن الفضائل من قبيل المحافظة على الاتفاقات ومساعدة الأصدقاء (فضائل مدنية مهمة يقينًا) ستوجد خارج سياقها الصحيح، وفى هذه الحالة ستستخدم بطرق غير مدعمة لمجتمع عادل وهو ما سيضر فى الحقيقة بالآمال المرتبطة بتحقيقها.

وفى نقده لمقاربات بعينها للفضيلة المدنية، لم يقصد أفلاطون إنكار أهميتها. فهذه حقيقة تُرى أفضل ما تُرى فى معالجته لـ "ثيراسماخس" الذى سينكر تمامًا فى رؤيته للعدالة؛ كما سنرى؛ أى مكانة للفضيلة المدنية. فقد دفع الأخير بأن ما هو عادل يتمثل فى أن ما يقوله الأقوى يكون صحيحًا، وهو باتخاذه هذا الموقف ينكر أى مكانة للأفراد الذين يقومون؛ ومن أجل الصالح الأعم؛ بتضحيات شخصية معينة، مع أن هذا النوع من النشاط هو بالضبط ما ترمز إليه حياة من الفضيلة المدنية. وواضح أن أفلاطون كان يقصد الإشارة إلى أن "ثيراسماخس" لم تتوفر له الفرصة لإرساء قاعدة لمجتمع عادل لكونه لم يحترم الفضيلة المدنية أو الفضائل التى يُطلب من المواطنين أن يأخذوا فى اعتبارهم صالحًا أعم أو أوسع مثل صور العدالة. وهى النقطة التى نفصلها فيما يلى من خلال مناقشة سقراط لثيراسماخس.

حجج ثيراسماخس

ذكر "ثيراسماخس" أن كل نظام يوجد به طبقة حاكمة، وأن الحزب الحاكم يجعل القوانين فى صفه، علاوة على زعمه بأن أى شىء يكون فى صالحه يكون أيضًا فى صالح المجتمع ككل. وقد رد عليه سقراط بقوله إن السلطات الحاكمة قابلة للوقوع فى الخطأ، وإن الحكام قد يخطئون أحيانًا ومن ثم يضعون سياسات ليست فى صالحهم.(١٢) وتأسيسًا على هذه الرؤية فمن الوارد إذن أن يكون ما هو فى مصلحة الأقوى مضرًا أصلًا بمصلحته، ومصلحة المجتمع. وأمام هذه الحجج أصبح "ثيراسماخس" مجبرًا على تعديل رؤيته عن العدالة حيث لم يعد فى استطاعته المضى فى إقرار أن العدالة هى "ما يظنه الأقوى فائدة له سواء كانت بالفعل نافعة له أم لا"(١٣).

ومقاربة "ثيراسماخس" لاستعادة قوة موقفه تتمثل فى تعديل ما يقصده بأن العدالة هى مصلحة الأقوى ، خاصة وأنه يبين أن الحاكم هو الأقوى بحكم أنه مثل أى خبير آخر، كالطبيب أو المحاسب، من غير الوارد بحكم الخبرة أن يرتكب الخطأ.(١٤) والسبب فى هذه الرؤية أنه فى كلٍّ من هذه المجالات يقوم كلٌّ بعمله وفقًا لما يتوفر لديه من معرفة تمكنه من أداء مهنته باقتدار، وبدون هذه المعرفة الخاصة لن يتسنى له؛ كأى شخص آخر قد يكون ماهرًا فى أمور أخرى؛ ممارسة فن مهنته.

وقد استثار هذا الرد مناقشة عن طبيعة إحدى المهن، مثل مهنة الطب. حيث ذكر سقراط أن أية مهنة إنما تشير إلى نشاط يستخدم فيه الشخص مهاراته لمجرد تحقيق أغراض المهنة (١٥) . وهذا يعنى بالنسبة لسقراط أن الطبيب لا يستخدم مهاراته لتحقيق التقدم فى مصلحته الشخصية مثل جمع المال، بل للتقدم فيما يفيد مرضاه وبالطريقة نفسها فإن الحاكم شأنه شأن القائمين على المهن الأخرى، عليه أن يستخدم معرفته فى صالح مواطنيه.(١٦).

وأشار سقراط فى إثباته هذه الرؤية، أن الحكام يجب أن ينحُّوا مصالحهم الشخصية جانبًا واضعين مصالح المجتمع فى مقام الأولوية. وهذا التعديل هو أساس ما يشكل حياة تستند إلى الفضيلة المدنية. فالحكام عند أفلاطون مثل الأطباء يجب أن

يمارسوا مهاراتهم بحيث يكونوا على إتساقٍ مع الالتزام بخدمة حاجات مجتمعهم، وهم في ذلك يجب ألا يسعوا إلى أى شيء سوى ما هو أفضل لمن يحكمون ويرعون، وهو ما يجب أن يصدق على كلٍ من الأنواع العامة والخاصة من الحكم.(١٧) وبالتالى فإن الشخص الذى تعنيه مصالح المواطنين لا يلج بنفسه فى السياسة من أجل منفعته الشخصية أو لإحراز المقتنيات من قبيل المال والمجد بل بالأحرى يدخل مجال السياسة لمساعدة الأضعف منه.(١٨) والحقيقة أن ما يجذب كثيراً من الأشخاص الأقل شأناً إلى السياسة ليس هو ما يجذب الأفراد الأفضل إليها. فالذى يجذب الأشخاص الصالحين هو خوفهم من أولئك الذين يرون فى السياسة طريقًا لإعلاء مصلحتهم الذاتية على حساب مصلحة المجتمع. فهم يخشون أن يأتى اليوم الذى يكونوا فيه خاضعين لحكم من هو أقل شأنًا أو أسوأ منهم. هذا هو الخوف الذى يدفع الخيرين من الناس إلى أن يحكموا حالما يتاح لهم ذلك.(١٩) .

فليس من شخص عاقل يرغب فى أن يخضع لحكم من يضع نصب عينيه مصلحته الذاتية فقط. ولكن هذا هو بالضبط ما دافع عنه "ثيراسماخس". فبالنسبة له أن هؤلاء ممن يرتكبون أعمالاً تتصف بعدم العدالة هم "أذكياء وأخيار" وبالنسبة له أيضًا أنه يمكن لمن هم "ظالمون تماماً" **completely unjust** أن يضعوا مدنًا ومجتمعاتٍ بأكملها فى قبضتهم-(٢٠). فهناك إذن منفعة كبيرة فى الظلم. ويبدو فى الحقيقة أن الظلم؛ من وجهه نظر "ثيراسماخس"؛ يمثل حالة أكثر جاذبية من العدالة.

وقد حمل سقراط على هذا الموقف مثبتًا أن الرغبة فى التصرف بشكل غير عادل هو عيب فى صفات الناس وأنه لمن السهل أن نثبت أن الظلم ما هو إلا نقيصة. فأى مجتمع قد قام على العمل من أجل أغراض ظالمة لن يتسنى له النجاح مطلقًا لأنه سيصبح فريسة للخراب المتواصل الناجم عن الكراهية والتصارع، ولأنه سيصبح درباً من المستحيل تآليف الناس فيه ، وتجميعهم للعمل معًا كمجتمع موحد(٢١). وهذه النقطة تعد غاية فى الأهمية، ذلك لأن الهدف الرئيسى لأى مجتمع هو تلبية الحاجات الأساسية لمواطنيه، والمجتمع غير القادر على العمل بطريقة متماسكة وموحدة لا يستطيع تحقيق هذا الهدف. فقط الناس الملتزمون بالخير الأعم للمجتمع، والذين

يفصحون عن فضيلة مدنية والتزام مصاحب بالعدالة، هم من يجب أن يكونوا حكامًا؛ لأن هؤلاء فقط هم من يستطيعون خلق الشروط التى بموجبها يمكن تحقيق المجتمع العادل المنظم الذى راود آمال أفلاطون.

الدليل الآخر على أن الظلم يمثل عيبًا غير موغوب.نسوقه من خلال دفعنا بأن أى شخص لن يكون سعيداً على المستوى الشخصى إذا عاش حياة بعيدة عن الالتزام بالعدالة. لماذا؟ لأنه ليس هناك من أحد يرغب فى مجرد العيش، كما يقول سقراط، بل نحن جميعًا نريد أن نعيش بصورة جيدة، والصورة الجيدة هذه تعنى أن يكون المرء قادراً على أن يقوم بأداء وظيفته فى المجتمع بشكل جيد. إلا أن أيًا منا لا يستطيع أداء وظيفته جيداً إذا ما كانت نفسه محرومة من "الفضيلة الفريدة" التى تسمح له أن ينفذ مهامه بمستوى الاقتدار المطلوب للأداء الأمثل. وفضيلة النفس التى تُمكِّن الفرد من أداء وظيفته بشكل جيد هى العدالة، وهذا ما يستتبع القول "إن نفسًا عادلة – أى شخصًا عادلاً ، سيعيش بخير". علاوة على أن الجميع يرغب فى هذه الحالة ؛ لأن من يعيش بخير يحيا حياة سعيدة وكريمة (٢٢) .

٤ – السؤال التالى : ما هى العدالة ؟

لم يوضح سقراط هنا فقط الحالة التى لا تكون عليها العدالة، بل بين أيضًا أنه من الأفضل بكثير أو من الأنفع أن نعيش حياة عادلة من أن نعيش حياة غير عادلة أو ظالمة. وفى بلورته لهذه النقاط، طرح مسألة أخرى ذات أهمية كبيرة. خاصة أنه كان مطالبًا بأن يخبرنا – وعلى نحو دقيق – عن ماهية العدالة. ونظراً لأن حياة عادلة هى حياة سعيدة، فإنه إن لم يكن من الممكن استعراض طبيعة العدالة وكيفية مساهمتها كفضيلة فى رغد العيش فلن يكون ممكنًا استعراض أساس الحياة السعيدة (٢٣) .

وهكذا شعر سقراط أنه ملزمًا بأن يبين لـ "جلوكون" **Glaucon** تعريف العدالة ، قاصداً إظهار أن العدالة ليست مجرد خير فحسب بل إنها "واحدة من أعظم

الخيرات".[٢٤] وكواحدة من أعظم الخيرات؛ فأى نوع من الخير تكون عليه العدالة؟ إن العدالة من الخيرات التى لا تقتصر على منح معتنقيها عائداً ذا شأو فحسب ، بل هى أيضًا مهمة فى حد ذاتها. والخيرات من هذا النوع لا تتضمن المال على سبيل المثال، بل تشتمل على الرؤية والسمع والمعرفة، والصحة وجميع الخيرات الأخرى المثمرة بطبيعتها وليس لمجرد صيتها [٢٥] ، فهى خير يراد لذاته ومن ثم فهو شىء جوهرى للحياة بحيث يبيت من المستحيل أن نتصور حياة قيِّمة فى غياب هذا الخير، وكما هو الحال مع المعرفة والإبصار والسمع كذلك العدالة. فهى لهذا السبب تكون أساس حياة سعيدة".[٢٦] .

وفى حين أنه من الواضح حدسًا وللجميع ماهية المعرفة، والإبصار، والسمع، والصحة الجيدة فإنه من غير الواضح حدسًا ماهية العدالة. ولكى نقدم عرضًا دقيقًا للعدالة، من الضرورى أن يقل اعتمادنا على الحدس ويزداد استنادنا إلى الحجة، فبدون حجة قوية فى استبيان ماهية العدالة، لن يكون من الممكن استعراض أهميتها الرئيسية فى خلق الأساس لحياة سعيدة.

إذن ما المجتمع العادل؟ هذا هو السؤال الذى سنشرع فى الإجابة عليه فيما يأتى من الأجزاء المتبقية فى هذا الفصل من واقع الحجج الأفلاطونية.

٥- الأبعاد الأساسية للمجتمع

إن الكتاب الأول من "الجمهورية " الذى يتمثل فى حوارٍ دار بين سقراط وعدد من الأشخاص المختلفين يتحول هنا إلى محادثة يمتلك ناصيتها سقراط؛ الذى يتمثل مقصده فى محادثته مع "جلوكون" فى تقديم محاضرة عن أسس التنظيم الاجتماعى وبمجرد إتمامه ذلك فهو يضع نصب عينيه؛ بناءً على هذه الأسس؛ تطوير مفهومه عن العدالة.

ومن ثم فنقطة البداية هنا لوصف العدالة تتمثل فى توضيح أنه فى أى مجتمع يكون لدى الناس حاجات أساسية، ونجدهم يرغبون فى تلك المنافع المادية التى تُرضى وتُشبع تلك الحاجات. علاوة على أنهم لا يستطيعون بأنفسهم أن يحققوا إشباع تلك

الحاجات. لذلك فالمجتمعات قائمة على هذا الغرض من إرضاء أو إشباع الحاجات. خاصة أننا ذكرنا أنه لتأمين المتطلبات الأساسية للمواطنين من مأكل ومسكن ومعيشة، يحتاج المجتمع إلى طبقة من العاملين متضمنة الفلاحين والبنائين والنساجين[٢٧] ويجب أن يوجد أيضًا سوق يمكن للناس أن يبتاعوا منه السلع المختلفة التى تنتجها الفئات المختلفة. ولتسهيل المعاملات التبادلية كان اختـرع المال كطريقـة للتبادل، وفى إطار السوق نجد الكثير من التجار والباعة يبادلون بضائعهم بالمال، وهؤلاء "هم الأشخاص الأضعف بدنيًا وغير اللائقين للقيام بأى نوع آخر من العمل"[٢٨].

وفى هذا الوضع نجد كل الحاجات الأساسية لدى الناس مشمولة بالرعاية ونراهم ينعمون بحياة مديدة، وهادئة، وصحية داخل مجتمع عادل يورثونه لأولادهم. ولكن "جلوكون" يوحى لسقراط بأن مدينة الأخير ليست مرضية لأن الناس بمجرد أن يشبعوا حاجاتهم الأساسية سيتطلعون إلى الرفاهية.[٢٩] ولقد ظن سقراط أن المدينة الموصوفة توًا هى "المدينة الحقيقية والصحية" ولكنه أقر بالحاجة إلى أن يضمّن فى معرض مناقشته لنموذج المدينة العادلة ما يفترض أن يكون مطلبًا عند بعض الناس: أى أنه بالإضافة إلى إرضاء الحاجات الأساسية لابد على المدينة أن توفر الرفاهية أيضًا. وقد أطلق سقراط على هذه المدينة اسم "المدينة المحمومة" the city with a fever وهو هنا يصف مدينة يسعى فيها البعض إلى امتلاك ملابس وطعام جيد؛ بالإضافة إلى ذلك يسعى البعض الآخر إلى امتلاك أثاث مريح، وفاخر وأيضًا عاهرات للذة الجنسية. سيكون هناك أيضًا من يقدمون الفنون، والموسيقا، والرقص، وأيضًا سلعًا من قبيل المجوهرات التى ستبغيها النساء.[٣٠] وبغرض التمتع بهذه السلع سيكون على الناس أن يمتلكوا ما يكفى من وقت فراغ وهو البعد الذى يضمنونه حال إمدادهم بطبقة من الخدم متضمنة المعلمين، والطهاة ممن يرعون ضروريات الحياة اليومية[٣١]. وأخيراً يصبح البحث عن الرفاهية، وهى المرحلة الأكثر تراچيدية، المحرك الرئيسى للحرب طالما أن الناس فى بحثهم عن جمع المال دون توقف أو نهاية يسعون إلى الاستيلاء على موارد الآخرين [٣٢].

وبما أنه قد يسلم بأن السعى إلى جمع الثروة، والمال والإمعان فى ذلك هو الدافع الجوهرى فى المجتمع فمن المؤكد أنه، أى أفلاطون، قد تقبّل أيضًا مفهوم الملكية الخاصة، فالقدرة على حيازة ممتلكات خاصة، مقصورة على الذات، تمثل باعثًا لدى الفرد لأداء ما هو ضرورى من عمل ينتج أو يثمر عن المنافع الأساسية والرفاهية. إلا أن أفلاطون لم يقصد أن يجعل من هذا المفهوم أساسًا لتعريف النظام العادل. فهو وكما نرى فى وجهة نظره حول أصل الحرب؛ بكونها تنشأ عن السعى الدءوب وراء الثروة، خشى من أن يجعل من الشهوة المحرك الرئيسى والقوة المهيمنة فى المجتمع. ولتجنُّب هذه الواقعة، لابد أن نخضع الشهوة التى تتجسد هنا؛ وعند البحث عن الرفاهية والثروة فى حالة الملكية؛ إلى قيود العقل. حينئذٍ لن ترمز الحاجة إلى الملكية الخاصة إلى السعى غير المحدود وراء الشهوة، بل سترمز إلى استعدادى لاستخدام ممتلكاتى فيما يدعم الصالح العام. ومن أجل تحقيق مجتمع بهذه الإمكانية، تطرق أفلاطون لدور الحراس.

٦ - الحراس والأقسام الثلاثة للنفس

ميز أفلاطون كما ذكرنا ثلاثة أقسام للنفس، فبالإضافة إلى الجزء العقلانى الذى يتروى فى البحث عن تحديد الحقيقة، هناك القسم الشهوانى ، والقسم الروحى؛ وهنا يقول سقراط، "إن الشهوة هى القسم الأكبر فى نفس كل شخص وهى بطبيعتها الأكثر تعطشًا للمال". علاوة على أنها ، مدفوعة "بملذات الجسد."(٣٣) ولكن من الممكن جعلها خاضعة لأوامر العقل، ومن أسس هذا الزعم وجود القسم الروحى. فهذا القسم يراه سقراط "كالمساعد للعقل" أو هو البعد المكلَّف بمتابعة تحقق التصور العقلى للنظام الصالح (٣٤) ، حيث يقول سقراط: "لا أعتقد أنك تستطيع أن تجزم بأنك لم تر روحًا مطلقًا، سواء فى نفسك أو فى أى شخص آخر، متحالفة مع الشهوة للقيام بعمل ما يمنع العقل الإتيان به"(٣٥) . ففى مقاومة الشهوة لإعلاء أهداف العقل، يظهر القسم الروحانى شجاعة لأنه بمواظبته على تصريحات العقل حول ما يجب ولا يجب أن نخشاه يمكِّن الأفراد من تحمل ألم إعلاء الطبيعة العقلانية(٣٦) . فالقسم الروحانى إذن يوحى بالرغبة فى كسب المجد لدى الآخرين لكونه مدعمًا للصالح العام.

علاوة على ذلك، فإن المكون الروحاني، بالنسبة لسقراط، يجب أن يتغذى بالشكل السليم وإلا فسيفصح عن الفظاظة والقسوة بدلًا من الشجاعة.(٣٧) وفى هذه الحالة فإنه بحكم معارضته لأهداف العقل قد يعمل ضدها أو على نحوٍ معاكسٍ لها. وتشير هذه الرؤية إلى أن العنصر الروحانى هو نوع صارم من العاطفة أو الوجدان إن لم يتطور الشكل السليم فإنه يضر بدلاً من أن يساعد فى البحث عن إدراك الصالح العام.

بالإضافة لما سبق يمكننا أن نلاحظ أيضًا عديداً من التطبيقات الأخرى والمهمة. **أولاً** : إن أفلاطون لا يقول أن الشهوة يمكن أو يجب أن تقمع بشكل كامل، ولكن مع ذلك ، يجب أن تكبح بواسطة العقل والجزء الروحانى لكيلا تؤدى إلى وضع يكون الأفراد فيه كما يقول سقراط عرضة للسعى إلى استرقاق وفرض الحكم على الطبقات دون أن يكونوا مؤهلين لذلك ومن ثم الإطاحة بحياة الجميع.(٣٨) وهنا على الأشخاص الذين تحركهم شهوتهم لاقتناء الثروة وتحقيق الرفاهية، على سبيل المثال، أن يتقبلوا نظام المجتمع الذى يتطلب منهم أن يسلكوا حياتهم بما يتوافق مع معايير وضعها العقل.

إذن فالمشكلة بالنسبة لأفلاطون وهذا هو (التطبيق الثانى لرؤيته الثلاثية لأقسام النفس)، هى تلجيم كل من الشهوة، والجانب الروحانى بحيث يخدم كلٌ منهما أهدافًا يقرها العقل. وفى سبيل هذا، أكد أفلاطون على أهمية وجود طبقه خاصة من المواطنين أطلق عليهم اسم (الحراس) **guardians** .

وسنجد أن الحراس لا ينحصرون فى نوع واحد، بالإضافة إلى أن لديهم فى الأساس وظيفتين رئيسيتين هما الحكم، وحراسة المدينة أو الذود عنها. فالأفضل من بين الحراس؛ كما ذكر سقراط؛ يشكلون الحكام.(٣٩) . وهؤلاء الحراس الذين يعملون كحكام وحماة للمدينة من المفترض وبفعل بطولاتهم العسكرية أن يشار إليهم بـ "الحراس الكاملون". أما الشباب الذين يعدون بمستقبل يكونون فيه حراساً، ولكنهم لم يُثبتوا بعد قدرتهم على أن يصيروا حراساً كاملين يطلق عليهم "المساعدون" **auxiliar-ies**، يعملون كمعاونين للحراس.(٤٠) وهم يساعدون الحراس من خلال مساندة أهدافهم، والعمل على تنفيذها .(٤١) ومن المؤكد أنهم سيساعدون الحراس فى القيام بالدور

العسكرى، الدور الذى سيُظهر فيه الحراس شجاعة ورغبة فى المجد، وغير ذلك من مهارات متنوعة مرتبطة بالجندية. وبالنسبة لأفلاطون يعد من الخطأ أن نعتقد أن الناس ممن لديهم خبرة فى مجالات أخرى فى الحياة، ولنقل الفلاحون أو الصناع سيمتلكون أيضًا المعرفة، والمهارة المطلوبة لخلق محاربين أكفاء. وعمومًا فإن الحراس الكاملين يعملون بوازع من التزام لا يكل بحماية المجتمع من "الأعداء الخارجيين والأصدقاء الداخليين"(٤٢).

لابد أيضًا على الحراس أن يكونوا مكتملى التعليم بحيث يصبحون قادرين على أداء وظائفهم بشكل سليم. وهنا تكمن النقطة الرئيسية عند أفلاطون فى أنه بدون نظام كامل من التدريب، لن يكتسب الأفراد الدرجة الملائمة من الفضيلة المدنية التى ستمكنهم من العمل من أجل أفضل المصالح للمجتمع، وفى الحديث بشكل خاص عن المساعدين ممن يمتلكون البأس العسكرى ، من الأهمية أن نتأكد من أنهم لا يستخدمون قوتهم ضد مصالح الناس بدلًا من حمايتها.(٤٣) والحقيقة أنه جاءنا أن الحراس سيكونون رفقاء بذويهم وغلاظًا مع الأعداء.(٤٤) وهذا ما ينقلنا إلى السؤال عن: من سيحرس الحراس؟ بالتأكيد كان لأفلاطون أن يجيب بأنه لن يكون على أحد أن يقوم بذلك، لأن الحراس وبحكم التعليم المكتمل هم نموذج العاقلين الضابطين للنفس.

لقد كان فى مخيلة أفلاطون أناس يمكن الوثوق فى إعطائهم سلطة، وقوة كبيرة، وهنا لن يخشى الناس مطلقًا من أنهم قد يلحقون الضرر بالمجتمع فهم؛ أى الحراس؛ سواء كحكام أو جنود يلعبون دور المنقذين الأخلاقيين للمجتمع؛ لأنهم يعملون دائمًا وفقط من أجل الصالح العام. ومن ثم فإيجاد هؤلاء الفئة من الأشخاص (الحراس) سيكون دائمًا بمثابة التحدى الأعظم أمام المجتمع. لذلك يجب أن يتم مراقبة الأطفال، ورصد تصرفاتهم لتحديد ما إذا كانوا يظهرون بسمات الحراس ليصبحوا إما حاكمين أو مساعدين(٤٥) . وهذه الرؤية تشير أيضًا إلى أنه عندما نجد المرشحين الأصحاء لحياة الحراس يجب أن يتم عزلهم عن باقى المجتمع وأن تتم تنشئتهم باستقلال عن التأثيرات المعتادة؛ التى إن لم يتم ضبطها؛ ستجنح إلى منع إتمام التدريب السليم الذى من شأنه إخضاع كلٍ من الشهوة والروح للعقل.

فالحراس سيكونون أشخاصًا، بخلاف الناس العاديين، غير حائزين لممتلكات خاصة ولن يراكموا من الأموال ما يحقق الرفاهية، فهم يعيشون فى مشاع مع غيرهم من الحراس، وليس مسموحًا لهم اصطحاب أسرهم معهم. وهنا تتم تنشئة الأطفال بواسطة مجتمع الحراس ككل حيث إن كل أب هو أب لجميع الأطفال. ومن ثم فلن يدّعى أب أو أم امتلاكه/ها لطفل معين(٤٦). فلو أن الناس فعلوا ذلك سنجد الحراس يقترنون بشكل أقرب بأطفالهم قاصرين أهدافهم، ومساعيهم على نطاق أضيق دون ما هو فى صالح المجتمع.

فليس على الحراس أن يضعوا حاجات أطفالهم فوق حاجات الآخرين، وبالتأكيد فوق حاجات المجتمع ككل. وكلمات من قبيل "هذا ملكى" و"هذا ليس ملكى" يجب ألا تشير، حسب سقراط إلا لما يحدده المجتمع ككل على أنه ملكى أو ليس ملكى. وعندما تعنى هذه الكلمات أية امتيازات فردية خاصة، فإن قدرة الشخص على تدعيم الصالح العام سينتابها ضعف شديد (٤٧) .

وكل شخص يكون فى مكانة الحارس يجب أن يوجه نفسه لتدعيم خير المجتمع؛ وهذه الفئة لن تكون قاصرة على الرجال، بل سيكون هناك اعتبار للنساء كحارسات أيضًا. وفى تدعيمه لموقفه هذا، أشار أفلاطون إلى أن العلاقة بين الجنسين يجب أن تختلف بالنسبة للحراس عن تلك العلاقة القائمة بين المواطنين العاديين. فالحراس الذكور يجب أن يكون لديهم الاستعداد لتقبل وجهة النظر القائلة بان بعض النساء لديهن القدرة على أداء جميع وظائف الحارس الجوهرية، وأن من حقهن الحصول على بعض الفرص كالرجال لكى يصبحن حارسات.(٤٨) وهنا يتمثل موقف سقراط فى هذا الشأن، فى أن الرجال يشركون النساء عمومًا فى المسئوليات الخاصة بجميع أنشطة الحياة "إلا أن النساء بصفة عامة أضعف من الرجال؛ أو بمعنى آخر يأتى أداؤهن أقل إتقانًا من الرجال؛ ومع ذلك، فبعض النساء ستكون لديهن طبائع الحارس، وهؤلاء حتى إذا كنّ أضعف من الرجال سيكنّ ملائمات للمهمة، ومن ثم يجب أن تتاح لهن الفرصة ليصبحن حارسات (٤٩) .

ولكن إذا كان لدى أفلاطون هذه الرؤية المتغطرسة patronizing حيال النساء، فلماذا منحهنّ الفرصة ليصبحن حارسات؟ ربما كانت نيته الفعلية أن يمنحهن هذه المكانة بغرض تخفيف أهميتهن الجنسية بالنسبة للرجال، فعندما ينظر الرجال للنساء كشريكات فى مشروع عام، قد لا يسعون إلى الظفر بهن جنسياً، وفى تلك الحالة، فإن تعويل أفلاطون على المساواة الجنسية بالنسبة للحراس كانت مجرد طريقة للتحكم فى العدوانية الجنسية لدى الرجال، التى ما إن تُركت على أعنتها ستجعل من الشهوة العامل الأساسى منكرة بذلك مكانة واحترام العقل. لقد دفع أفلاطون بحجته فى سبيل أن يصبحن النساء حارسات لأسباب ترجع إلى تأمين المجتمع الملتزم بالصالح العام، وليس لأنه كان مبدئياً مناصراً للمساواة بين الجنسين.

والالتزام بالصالح العام والحاجة إلى خلق طبقة خاصة من الناس قادرة على تحقيق هذا الهدف العظيم يجعل من الضرورى إدخال تكتيكات حاكمة لأمور الزواج والإنجاب. فالزيجات بين الحراس ستتم فى سبيل مضاهاة أفضل الصفات التى يتحلى بها الناس بالنسبة لبعضهم البعض. ولتحقيق هذه النتيجة ستكون هناك لوتاريات أو الاقتراعات يختار فيها كل شخص شريكه. ليس هذا فحسب بل – حتى عدد الأطفال– سيتم تنظيمه من قبل الحكام، فالرجال الذين حققوا نجاحاً فى الحرب سيكونون قادرين على التناسل بصورة أكثر بحيث يمكنهم إنجاب أكثر ما يمكن من الأطفال، وهو ما سيضمن عدداً من الأطفال أكبر وأفضل.(٥٠) أما بالنسبة للآخرين فتكفل لهم الحرية الجنسية الكاملة بعد أن يجتازوا سن التناسل، وبهذا يمكنهم ممارسة الجنس مع أى شخص يختارون ولكن إذا ما حدث حملٌ صدفةً فسيتم وأد الطفل عند الولادة(٥١) .

٧– الفيلسوف كملك

بالنسبة لسقراط (أو أفلاطون متحدثًا من خلاله مثلما أشرنا آنفًا)، لابد "للأفضل من بين الحراس" أن يصبحوا حكامًا، وفى سبيل ذلك عليهم أن يتدربوا على حياة

الفلسفة التى ستكون جزءاً رئيسياً من حياة الحاكم. ودفع سقراط بأن "حكام المستقبل" يجب أن يحصلوا فى طفولتهم على تدريب أساسى فى الهندسة والرياضات وأيضاً جميع الموضوعات الأخرى المطلوبة لإعدادهم للانشغال، والانخراط فى التفكير الديالكتيكى (٥٢) .

ولن يُسمح لكل الناس إكمال المستوى التعليمى المؤدى للصعود إلى مرتبة الفيلسوف الحاكم. فالحقيقة أن سقراط قد سعى للبحث عن أفراد يمكنهم استخدام التفكير الجدلى فى بناء صورة متكاملة وحقيقية للواقع محل الدراسة؛ أو المجتمع العادل فى "الجمهورية" وهؤلاء الأفراد الذين يملكون هذه القدرة سيتم انتقاؤهم من بين باقى الأفراد، وعندما يبلغون سن الثلاثين سيدخلون فى التدريب على تكنيكات أو فنون الحجة الجدلية، ولم يشأ سقراط أن يأخذ القادرين على التدريب الفلسفى إلى ممارسة الحجة الجدلية عند أقل من الثلاثين ؛ لأنه خشى من أنه بتعريض الأشخاص إلى هذه التكنيكات وهم لا يزالون صغاراً فربما يوظفونها فقط فى إظهار القدرة على دحض الحجج الأخرى، وهم فى ذلك سيتصرفون كما لو كانوا منخرطين فى لعبة من مثاقفة، أو منازعة وجهات النظر الأخرى بغرض التغلب على المنافس أو الخصم(٥٣). وفى مقابل ذلك ذكر سقراط أن "الشخص الأكبر سناً لن يكون راغباً فى المشاركة فى مثل هذا الجنون. فهو سيحذو حذو من يستعد للانشغال فى إحدى المناقشات بغرض البحث عن الحقيقة دون تقليد شخص يلعب بمتناقضات لمجرد التسلية (٥٤) .

ونؤكد ثانية، أنه سيتم انتخابهم، أى الأشخاص القادرين على التفكير الدياليكتيكى عند سن الثلاثين، وبعد خمس سنوات من التدريب على الديالكتيك الذى سيتعلمون فيه كيف يصلون إلى الحقيقة ، سيرسل حكام المستقبل إلى "الكهف" cave (أو المجتمع العادى) ليعيشوا وسط العامة من الناس ويشاركوا فى أمور عسكرية ويشغلوا مناصب أخرى مناسبة للشباب بحيث لا يكونون، أى حكام المستقبل، أقل خبرة من الآخرين. ولكنهم حتى فى هذه المناصب أيضاً يجب أن يتم اختبارهم لنرى إذا ما كانوا سيثبتون على نفس رباطة الجأش حال انتهاجهم طريقة أو أخرى أو حال

تغيير خلفيتهم.[٥٥] وسيمضون فى هذه الخبرة زهاء خمسة عشر عامًا وعند سن الخمسين سيتاح لهم أن يقضوا معظم وقتهم فى الفلسفة، ولكن؛ والاستطراد هنا لسقراط؛ عندما يحين دورهم عليهم أن يتجهوا للعمل فى السياسة ويحكمون من أجل صالح المدينة" [٥٦] . وهؤلاء الأشخاص رجالاً ونساءً على حد سواء ستسند إليهم مهمة وضع المدينة "ومواطنيها وهم أنفسهم فى النظام"[٥٧].

وذكر سقراط أنه إلى أن "يحكم الفلاسفة كملوك" أو إلى أن يتصرف الملوك كفلاسفة، سيكون من المستحيل اقتران السلطة والفلسفة ، ومن ثم خلق مدن تعكف على تجنب الشر وتحقيق الخير.[٥٨] ولكن لماذا الفلاسفة بشكل خاص هم المناسبون للوصل بين السلطة، والأخلاق؟ تكمن الإجابة فى سماتهم. فهم نبلاء ليسوا جبناء أو مستعبدين، بل محبين للمعرفة، ليسوا مستهلكين للمال أو الترف، يتعلمون بسرعة وسهولة.[٥٩] وعند وضع السلطة فى أيدى هؤلاء الأشخاص حاملى هذه السمات يمكننا أن نضمن أنها لن تستخدم فى تحقيق مزيد من الثراء الشخصى، بل ستستخدم فى تدعيم مشجع، وثابت للرغبة فى التأكد من أن المنافع التى حددها العقل هى الهدف الرئيسى للمجتمع.

٨ – العدالة ، والفضيلة المدنية ، والكذبة النبيلة(*)

لإيجاد مجتمع يمكن أن يتحقق فيه نظامًا أخلاقيًا قائمًا على العقل، يحتاج الحراس إلى توفير نظام تعليم أساسى يعلم الأطفال الفضيلة المدنية [٦٠]، فالأطفال على نحو خاص يجب أن يتعلموا أهمية طاعة القانون إذا كان لهم أن ينضجوا كأفراد مطيعين للقانون. ولتحقيق هذه الغاية يجب أن يشارك الأطفال فى ألعاب تعلمهم مدى -

(*) كان أفلاطون يرى حتمية اللجوء إلى الحيلة وأساطير الأولين والأكاذيب الضرورية فنراه يقول : "سألجأ إلى كذبة جميلة ، كذبة ليست بالجديدة ، إنها أسطورة متبقية شائعة فى أماكن عديدة وهى لم تحدث فى أيامنا . "**الفكر اليونانى** " ترجمة د . حسين حرب. (المترجم).

أهمية احترام القانون مع التأكيد على ضرورة أن يتم تكريس كلٍ من الموسيقا والشعر لنفس هذا الغرض. كما أن احترام الشريعة سيتم استيعابه أيضاً من خلال تعلم قبول سلطة الأكبر ورعاية الأبوين.(٦١) وعندما يملتيء الناس بالعادات الخيرة من هذا النوع، سيكونون مهيئين، ومن وازع إرادتهم لأن يحافظوا على السلوك الذى من شأنه أن يساهم فى الخير الأساسى للمجتمع. علاوة على أنهم سيعرفون ما هو الأفضل لدولتهم، وبالتالى سيعون أى القوانين يجب تشريعها. فالحقيقة، أنه عندما لا يمثل السلوك السليم؛ حسب سقراط؛ جزءاً من النظرة المدنية المتأصلة لدى الناس، فإن جهود تحقيق الأهداف النافعة للمدينة من خلال التشريع ستذهب دائماً هباءً. والسبب فى ذلك أن الناس مُفتقدى عادات الفضيلة المدنية يكونون– مثل "المرضى" عرضة لشطحات النزوة، وبالتالى فهم غير مؤهلين لأن يستمعوا إلى من يحذرهم من التأثيرات الضارة الناجمة عن للانغماس فى الملذات، والسُكر والنهم (٦٢) .

وبمجرد وجود التزام بالفضيلة المدنية أو احترام سائد للصالح العام للمجتمع ستكون المدينة وقتها قد قامت على نحو سليم، وسيكون هناك الأساس لازدهار فضائل أخرى مهمة من أهمها: الحكمة، والشجاعة، والاعتدال، والعدالة.(٦٣) وواضح أن هذه الفضائل الأساسية تتصل ببعضها البعض بحيث إن العدالة؛ هذه الفضيلة الأرفع والأهم شأناً وسط الأربع لا يمكن أن توجد بدون وجود الأخريات. ولتوضيح هذه النقطة سنورد كل فضيلة على حدة.

الحكمة والشجاعة والاعتدال والعدالة

لنأخذ الحكمة wisdom أولاً. ففى مناقشة الحكمة ميَّز سقراط بين المعرفة التى يملكها صناع والمعرفة المطلوبة من أجل حكم الدولة. فالمكالمون للنوع الأخير– أى الفلاسفة – يتحلون بالمعرفة اللازمة لفهم ما هو مطلوب لضمان تحقيق مدينة منظمة على نحو سليم مُتضمناً ذلك كيفية خلق علاقات جيدة بصفة دائمة بين المدينة، والمدن الأخرى(٦٤) . **أما الشجاعة courage** فهى قدرة تمكن الناس من الاحتفاظ بتعهد

أو التزام ثابت بدعم القيم الأساسية التى يقدمها صانعو القوانين للمجتمع. وهنا تجسد القوانين معتقدات أساسية يتوجب على المجتمع حمايتها، والأفراد الذين يكشفون عن شجاعتهم يدعمون هذه القيم، بغض النظر عن أية صعوبات أو آلام قد تلزم عن هذا العمل.(٦٥) **والاعتدال Moderation**، هذه الفضيلة المهمة الثالثة، تشير إلى ضبط النفس أو القدرة على التحكم فى رغباتنا بحيث لا تتحكم هى فى حياتنا، وبامتلاك صفة الاعتدال لا يتورط الأفراد فى القيام بأنماط حادة من السلوك، وبالتالى فإن الفئات المختلفة فى المجتمع ستكون أكثر قدرة على التعايش معًا فى انسجام وعلاقات تعاونية.(٦٦) والمدينة التى تمتلك العدالة "تجعل كلًا من الأضعف، والأقوى، والبين بين؛ سواء فيما يتعلق بالعقل، أو القوة الجسدية، أو العدد أو الثروة أو أى شىء آخر؛ يرددون جميعًا نفس النغمة "(٦٧) . وعندما يكون الاعتدال هو المعيار سيصير كل فرد قادرًا على الإسهام فى تحقيق الحاجات المشتركة للمجتمع ووقتها لن يكون متاحًا غلبة التطلع إلى الترف أو أية رغبة أخرى على هذا الهدف.

هذه القيم تخلق الوضع الذى يوصل أو يؤدى إلى العدالة **Justice**؛ الفضيلة الأساسية الرابعة؛ وقد وردت هنا خلف الفضائل الثلاث المذكورة لأنه من الواضح أن الثلاث الأُول إنما يمهدون الطريق أو الوضع لإحلال العدالة. وقد ذكر سقراط أن العدالة ستكون بمثابة العمل الذى "سيرجأ إتمامه إلى حين إحلال الاعتدال، والشجاعة، والحكمة فى المدينة (٦٨) . وتأسيسًا على هذه الرؤية للعلاقة بين الفضائل الأساسية، كيف يمكن أن تترجم هذه العلاقة إلى مفاهيم ملموسة، وعملية لتحديد طراز المجتمع العادل؟ إن المدينة التى تتسم بالاعتدال، والشجاعة، والحكمة إنما تكون عادلة لأن كل شخص لديه دور سيكون مؤهلًا من أجله على أفضل وجه، وبأدائه هذا الدور بشكل سليم فهو يساهم على نحو مؤهلاً وجوهرى فى تحقيق الصالح العام للمجتمع. فكانت وجهة نظر سقراط أن "كل شخص يجب أن يمارس أحد الوظائف ... التى يعد بالنسبة لها الأنسب طبيعيًا "(٦٩). وهذه الحالة من الأمور تمثل الشرط الخاص لمجتمع عادل. فيقول سقراط هنا: "أن يقوم الفرد بعمله الخاص المكلف به... فهذه هى العدالة"(٧٠). والحقيقة أن المجتمع العادل هو مجتمع يقوم فيه كل فرد بالعمل الخاص به، ولا يتدخل

فى أمور الغير، وهذه القيمة، قيمة قيام كل فرد بعمله الخاص به، إنما "تنافس الحكمة، والاعتدال ، والشجاعة لما تقوم به من إسهام فى فضيلة المدينة"(٧١) .

والمجتمع الذى يؤدى كل فرد فيه إسهامًا لخير الجميع فيما يتوافق مع ما يمتلكه من قدرات ومهارات أساسية، هو مجتمع يكشف عما يمكن تسميته بالعدالة الخارجية external justice. ومن الواضح أن هذه الحالة تستند؛ بالنسبة لأفلاطون؛ إلى مبدأ الجدارة meritocratic principle أى أن يكون كل شخص معين لتلك المهام التى يعد؛ كما قال سقراط : "الأنسب لها". هنا يجب على العمال أن يقوموا بتنفيذ المهارات المخصصة لمهنهم، كما يجب على المساعدين أن يُحسنوا من أداء دورهم كمحاربين، أما الفلاسفة، الحارسون الحقيقيون فعليهم أن يكونوا حكامًا صالحين.

والمشكلة فى المحافظة على هذا المبدأ هى كيفية إقناع الناس بحقيقته. وبعد هذا العناء، ونتيجة للالتزام بمعايير المجتمع العادل عند أفلاطون، سيحصل بعض الأشخاص على مهام أكثر أهمية من تلك المخصصة لأناس آخرين، فكيف إذن سيتقبل هؤلاء الذين فى قاع المجتمع هذه المحصلة؟ كانت إجابة سقراط متمثلة فى إثارة كذبة باسم تامين العدالة. وهنا سيبدو الأمر أنه؛ بالإضافة إلى تعلم عادات الفضيلة المدنية الأساسية كطريقة لتشجيع الناس على الإسهام فى الصالح العام؛ يجب أن يكون المواطن معتقداً فى كذبة حول السبب فى كون العدالة تمثل قيمة ثمينة. إذن من الواضح أن عادات الفضيلة المدنية مثل سلوك إطاعة القانون لا تعد فى حد ذاتها كافية لتأمين وتدعيم طرق الحياة لمجتمع عادل.

فقد أشار سقراط إلى تعبير "الكذبة النبيلة" *"noble falsehood"* التى يمكن استخدامها لإقناع الحكام والشعب فى المدينة بأهمية تقبل كل فرد لدوره الذى يعد الأنسب له فى المجتمع. ووفقًا لهذه الكذبة التى سيذيعها سقراط، ورغم أن "جميع من فى المدينة اخوة"، إلا أن الإله (*)god الذى خلق البشر وضع فى كل شخص معدنًا مختلفًا. فوضع الذهب فيمن سيصبحون حكامًا والفضة فيمن سيكونون مساعدين،

(*) لا يمكننا هنا أن نشير إلى الله الواحد الخالق كما فى الديانات السماوية الثلاث ، فسقراط يشير ويحكم ماكان سائداً من ثقافة دينية تعددت فيها الآلهة فى اليونان القديمة ، إلى الإله الذى اختص بخلق البشر ؛ لذلك نقلها المؤلف هكذا The god who created people (المترجم) .

والحديد والبرونز فى الفلاحين والصناع (العمال). علاوة على أنه قد صمم طبيعة الناس بحيث ينجبون إلى حد كبير أطفالاً مثلهم. ولكن من الوارد أن يأتى أبوان من ذهب بأطفال من فضة أو برونز والعكس صحيح. وعندما يحدث هذا فإن مشيئة الرب أن يتم وضع الناس فى مراكز داخل المجتمع تلائم قدراتهم بحكم تعريف القدرات وفقًا للمعدن الذى تتألف نفوسهم منه. على سبيل المثال ، إذا كان الوضع أن أطفال الحكام قد ولدوا حاملين سمات فئة البرونز فإنهم يجب أن يُحَولوا إلى طبقة الفلاحين والعمال. ومن ناحية أخرى إذا كان وليد طبقة الذهب يحتوى فى نفسه على الذهب فيجب أن يتبوأ طبقة الحكام (٧٢) .

إن الكذبة من الممكن أن تكون نبيلة، وبالتالى ذات قيمة، إذا ما استخدمت لسبب خيِّر، والسبب الخيِّر الذى يأتى فى المقام الأول هنا؛ وكما أشرنا توًا، هو أن الكذبة تحفظ استمرار المساندة للعدالة الخارجية وفقًا لنظام الجدارة، والسبب الخيِّر الأخر للكذبة كونها تشجع ما يقيم العدالة الخارجية، أى التنظيم أو الترتيب السليم للعناصر الرئيسية من النفس: العقل، والشهوة، والروح. وإنى لأدعو هذه الحالة للنفس بالعدالة الداخلية **internal justice** وهى حالة للذهن تمثل أعلى نظام ممكن للحياة الإنسانية، إنها حالة لا تضمنها سوى المدينة العادلة.

ولكن ما هذه العدالة الداخلية أو عدالة النفس، ولماذا تكون على هذا القدر من القيمة؟ إن كل قسم من أقسام النفس لديه أهدافه الخاصة وبتحقيق هذه الأهداف يستطيع الفرد الحصول على اللذة المرتبطة بهذا القسْم أو ذاك. حيث إنه فى إدراك أهداف القسم الروحاني، يتلقى الفرد لذة مرتبطة بإظهار الشجاعة فى تدعيم الصالح العام، وفى إدراك أهداف الشهوة يحقق الفرد لَذَّات مرتبطة بكسب المال. إلا أن الأمر، بالنسبة لسقراط، أنه عندما يقتصر تركيز المرء كاملاً على أحد هذه الأبعاد دون الاتجاه الذى يمليه العقل أو على حد ما أسماه هو بـ"اللذات التى يقرها العقل" فإن– أى المرء – "لا يحصل على اللذات الحقيقية الممكنة المرتبطة بالشهوة وبالجانب الروحانى فى النفس"(٧٣). على سبيل المثال لنأخذ موقفًا تكون فيه الروح أو الشهوة، لها مكان الصدارة فى حياة الفرد ، وحيث تكون أهمية العقل مثبطة. فقد يصبح الفرد المتحقق

فى أهداف الجانب الروحانى من النفس، بعيداً عن توجيه العقل، متلهفًا وشديد الرغبة فى النجاح فى معركة سيتصف فيها بالعنف الشديد، وفقدان القدرة على اتخاذ القرارات التى من شأنها أن تحقق النصر الذى يسعى إليه. أو لنقل إن شخصاً يتمثل نصره الوحيد فى الحياة فى تراكم المال فقد ينتهى به الحال ألا يكون لديه اعتناء بالخيرات التى يقرها وينص عليها العقل، وبالتالى فقد يكون مثل هذا الشخص مدمراً لكل العلاقات مع الآخرين ممن يحبونه.

علاوة على ذلك، فعندما يتيح الشخص لنفسه أن يصبح مكرساً نفسه ويجنون لأهداف القسم الروحانى والشهوة فى الوقت نفسه، فهو يدير رغبتين قويتين تحارب كلٌ منها الأخرى. على سبيل المثال أن شخصاً يرغب فى إظهار كلٍ من الشجاعة، واقتناء المال، قد يجد أنه لتحقيق الرغبة الأولى عليه أن يضحى بإحراز المال. غير أن الشهوة قد تتطلب أن يكون بحث المرء عن إظهار الشجاعة، وتكريس نفسه للصالح العام على حساب جمع المال أو التخلى عن هذه الرغبة. وفى هذه الحال سيكون الانتصار لخدمة المجتمع فى حرب دائمة مع الحث على جمع المال. وفى المقابل عندما يتيح المرء لعقله أو الجزء الفلسفى أن يكون صاحب الكلمة العليا فهو يتجنب كل هذه التراجيديا. "إذن بالنسبة لسقراط، عندما تتبع النفس بأكملها القسم الفلسفى دون أن تقع فى حالة الحرب الأهلية **civil war** هذه فإن كل قسم يقوم بعمله الخاص به بشكل محدد، وعادل ويتمتع بشكل خاص بملذاته الخاصة أى الملذات التى تعد أحق وأفضل متع ممكنة[٧٤].

وهنا تحقق هذه النفس المتزنة، والمنظمة السعادة للفرد، بالإضافة إلى أنها ستكون قادرة على الإدلاء بإسهام مهم للحفاظ على سمة التنظيم الجيد للمجتمع. ومن هنا فوفقًا للحقيقة القائلة بأن الشهوة والقسم الروحانى يكونان تحت توجيه القسم الفلسفى، فإن هذا يستتبع أن يحافظ الأفراد على التوازن الداخلى لشخصيتهم بما يسعهم أن يكونوا قادرين على أداء المهام المختلفة التى يعدون الأنسب لها وبشكل جيد. فالعدالة الداخلية للنفس متصلة، ومدعمة فى الوقت نفسه للعدالة الخارجية لحياة ميريتوقراطية **meritocratic** أو حياة قائمة على مبدأ الجدارة.

وتأسيساً على هذا المنطق للعدالة الداخلية يصبح من المفهوم الآن ؛ عند سقراط؛ لماذا يكون من الأفضل "لكل فرد أن يخضع لحكم عقل مقدس، من المفضل أن يكون قابعًا بداخله، وملكه هو وإلا سيفرض عليه من الخارج، ومن ثم سيصبح الجميع وإلى أقصى حدٍ متخيل متشابهين ومتحزبين يحكمهم نفس الشيء. [٧٥] والشيء الواضح أنه لإحراز هذا الهدف فإن المدينة الحقيقية ليست إلى حد كبير هى تلك المدينة الخارجية التى يعيش فيها الناس حياتهم اليومية رغم أنها بالطبع تمثل ذلك أيضًا. بل المدينة الحقيقية هى النفس المستوية بشكل سليم؛ وبدون تحقق هذه الحالة للعقل لن تكون هناك سيادة أو عدالة خارجية فكما قال سقراط "أنه من هدفنا أيضًا فى حكم أطفالنا ألا نسمح لهم بأن يكونوا أحراراً حتى نُرسى داخلهم دستوراً؛ تمامًا كما فى المدينة؛ وبتغذية أفضل ما لديهم بأفضل ما لدينا نجهزهم بحراس وحكّام مشابهين لحراسنا، وحكّامنا لكى يأخذوا مكاننا، ومن ثم وفقط فى هذا الحين نطلقهم أحراراً. [٧٦] وعندما تبلغ المدينة هذه المرحلة فان عادات الفضيلة المدنية التى تساهم فى قدرة كل مواطن على تدعيم الصالح العام عن طريق دعم الفضائل المدنية مثل الاعتدال، والشجاعة، والحكمة ومن ثم العدالة ـ وأيضًا الكذبة النبيلة عند أفلاطون، كل هذا قد مهد الطريق ليس فقط لدستور جيد فى الدولة بل أيضًا لدستورٍ سليم متساوٍ فى نفس كل فرد.

٩ – الديمقراطية، وغياب العدالة

إن الأمل فى مدينة صالحة لابد وأن يتعارض مع واقع المدن الفاسدة. وبالنسبة لأفلاطون فإن التيموقراطية(*) **timocracy** ، والأليغاركية **oligarchy**، والديمقراطية **democracy** هى أنظمة فاسدة تدفع المجتمع فى اتجاه الاستبدادية. وكل ما تتضمنه هذه النظم من تطبيقات تنم عن القسوة والمأساة . وفيما يلى نقدم ملخصًا مختصراً لحجة أفلاطون فى هذا الجانب. ولكى نفهم رؤيته فى هذا الصدد، من الأهمية أن نعرف أن

(*) حكومة قائمة على أساس الثروة والمجد . (المترجم) .

الأنظمة تتميز في الحقيقة بالسمات المختلفة للنفس التي تهيمن عليها. وفي المدينة الأفضل، أي الجمهورية، يكون التفوق لقدرة العقل. وفي الأنظمة الأقل شأنًا نجد إما الجانب الروحي أو الشهوة في حكم السيطرة.(٧٧).

وفي النظام التيموقراطي، يسيطر الجانب الروحاني، ويكون النظام مُكرسًا لجعل المجد والشجاعة وحب النصر العسكري هو الهدف الرئيسي .(٧٨) وهذا الوضع إنما ينتج عن الميول المتناحرة الماثلة في هذا النوع من الأنظمة. ومن ناحية أخرى سنجد هناك من يسعى إلى كسب أو اقتناء الثروة وهناك أيضًا من يستعرض الميول الأرستقراطية، ويريد أن يحكم بالفضيلة. ومن هنا تنشأ حرب أهلية بين الجماعتين تنتهي بتوفيق بينهما يتيح الملكية الخاصة للأرض، واستعباد الفلاحين للعمل في الأرض. بالإضافة إلى ذلك تتخذ الأنشطة المتعلقة بالحرب مجالاً رئيسيًا في الحياة. والأفراد المعينون كحكام سيتسمون "بالروحانية والبساطة" فهم سينفقون وقتهم مشغولين في الحرب كوسيلة للحصول على المجد. علاوة على أنهم سيشبعون شهواتهم الخاصة بأموال الآخرين في حين يوفرون مالهم الخاص. ولكن بصدد العاطفتين عاطفة المال، وعاطفة المجد يسيطر الأخير حيث يكون هناك بحث دؤوب ومستمر عن النصر العسكري، وفي هذا الوضع لن يكون هناك اهتمام يجعل الفلسفة، والبعد العقلاني من النفس ذا شأنًا كبيرًا في المجتمع(٧٩) .

النظام التالي هو الأليغاركية oligarchy وهو نظام يتحول فيه "عشق النصر والمجد إلى عشقٍ لجمع المال"(٨٠) . وهنا تسيطر الشهوة على الأقسام الأخرى للنفس حيث يصير المال أعلى قيمة من الفضيلة ، ويصير الأثرياء مثار إعجاب من قبل الآخرين ويُنصبون حُكامًا. والحقيقة أن هذا النظام السياسي مصمم بحيث تكون المناصب من نصيب ذوي الأملاك أما الفقراء فليس لديهم فرصة للحكم، حتى إذا تمكن شخص فقير من القيام بعمل أفضل .(٨١) والسمة الرئيسية لمجتمع من هذا النوع، أن المال لا يستخدم لدعم حياة الترف بقدر استخدامه لإشباع الحاجات الضرورية أو الشهوات أما باقي المال الذي يراكم فيه الفرد من أرباح مشروعاته فسيقوم بكنزه.(٨٢) أيضًا في مجتمع من هذا النوع يعبد فيه المال وتفقد فيه مكانة

الفضيلة، نجد كثيراً من الناس يتجنبون مسئولية حياتهم الخاصة. وبالتالى فبعض الناس سيبيعون كل ما لديهم للآخرين، وهذا يعنى أن كـــثيراً من الناس لن يتـــسنى لهم بعد ذلك امتـلاك الأدوات أو الاستعداد للقيام بالوظائف الأساسية كعمال وصناع ، وبدلاً من ذلك سيصبحون فقراء فاقدين لما يبقيهم على قيد الحياة. ومن ثم يصبحون عولاً ، أى يعيشون على تعب غيرهم، وبعضهم سيقوم بذلك كشحاذين والبعض الآخر كأشرار يرتكبون الجرائم، ويصبحون لصوصاً ومختلسين (٨٣) .

وبطبيعة الحال سيصبح الفقراء حانقين على الأغنياء، ويرونهم غير مستحقين لوضعهم وعندما يأتى الوقت الذى يطيح فيه الفقراء بالأغنياء نجدهم يؤسسون النظام الديمقراطي، وهنا يمنح كل شخـص فرصة المشاركة فى حكم المدينة(٨٤) . وســرعان ما تتحول النظم الديمقراطية إلى مجتمعات يتاح فيها وبحرية غير مقيدة اشتهاء؛ ليس فقط الحاجات الأساسية والضرورية؛ بل أيضًا الخيرات غير الضرورية أو ما ينتمى إلى الرفاهية من منافع يمكن للناس أن يعيشوا بدونها. وفى هذا المناخ من الإباحية العامة يفتقد الناس إلى ضبط النفس، ومن ثم يتم الإفصاح عن جميع الملذات ليكون لها قيمة متساوية. والحقيقة أن الديمقراطى لا يستطيع أن يميز بين "الرغبات الجميلة الصالحة" وبين تلك الرغبات "الشريرة" . والديمقراطى يسعى لتتبع أى رغبة ماثلة أيًا كان نوعها، وليس هناك أساس لإقامة نظام عقلانى للحياة. ونراه يطلق على هذه الطريقة فى الحياة الطريق للحرية والسعادة، فى حين أنها تمثل فى حقيقة الأمر جواز مرور للاســتعباد أو الاستبدادية المتطرفة (٨٥) .

وأخـيراً هناك حكم الطاغيـة **tyranny** وهو مـتطور أو ناشئ عن الديمقـراطية، ومرتبط بصيغة من الشهوة التى "بلا قانون" **lawless** لأنها تعلى من شأن رغبات – بالإضافة إلى كونها غير ضرورية – فإنها رافضة لنظام العقل.(٨٦) وهذا النظام، الذى يبلغ أوجّه فى حكم الشهوة غير الممتثلة لنظام العقل، يتسم برغبة جامحة – لا تشبع – فى الحرية(٨٧) . والحقيقة أن سقراط يضع اللوم فى ظهور حكم الطاغية على هذه الرغبة المتطرفة فى الحرية(٨٨) . وفى هذا النظام تتآلف الطبقة الحاكمة ممن لا يسدون أى إسهامات نافعة للمجتمع، "العوَل" **drones** الذين كانوا جزءاً من الحياة الأليغاركية

هؤلاء الناس وضعوا أنفسهم فى مواجهة الأغنياء، ووعدوا بأن يستولوا على أموالهم وإعطائها للفقراء. إلا أنهم قد احتفظوا لأنفسهم كحاكمين بالنصيب الأكبر من تلك الأموال التى سلبوها من الأغنياء (٨٩) . وعندما اشتكى الأغنياء أمام العامة من الناس اتهمهم العول، أو المتبطلون بأنهم يحيكون المؤامرات لإيقاع الضرر بالناس وخوفًا من أذى الناس كان رد فعل الأغنياء مثلما كان حال الأليغاركيين حيث طالبوا بحكم للأغنياء. وبالفعل وصلت هذه الصفقة إلى ذروتها بأن أُتهم كلٌ من الأغنياء، والعول بارتكاب الجرائم وقدموا إلى المحاكمة.(٩٠) ووسط هذا الاضطراب العام، يقرر الناس تنصيب شخص يعد بمثابة البطل champion بالنسبة لهم ويصبح هذا البطل طاغية عندما يسيطر على "الغوغاء المنقادين" docile mob ويلجأ إلى الأساليب العنيفة، والقسرية بما فيها استثارة الحرب الأهلية ضد الأغنياء(٩١) . وفى النهاية يدرك الناس أنهم قد خلقوا شبحًا ومن ثم يأمرونه بترك المدينة، ولكنه يأبى دون استخدام العنف لاستعادة سيطرته (٩٢) .

تبين هذه القصة التى سردناها أنه عندما تنبرى الفضيلة المدنية أو يذهب التفانى من أجل الصالح العام ، وبالتالى لا تعد الفضائل العظيمة مثل العدالة، والاعتدال ، والشجاعة، والحكمة، جزءًا من حياة المدينة ، فإن الشهوة فى صورها المختلفة ، وتأثيراتها الضارة ستسود، وتحكم فى المدينة. ومن ثم ففى سياق ما أورده أفلاطون يكون من الأفضل للمدن أن تتبع مسارًا عادلاً.

مع ذلك فإن النتائج الخيِّرة للعدالة، والعواقب المريعة التى تنتج عن غيابها لا توجد فقط بالنسبة للمدن، بل أيضًا بالنسبة للأفراد. وخلص سقراط فى **الجمهورية** إلى إيضاح طبيعة الامتيازات الشخصية التى تتحقق فى عيش حياة عادلة، ومن ثم العيوب؛ بالنسبة للأفراد؛ فى عيش حياة غير عادلة. حيث أثبت أن الآلهة سيساعدون دائمًا الشخص العادل فى حاجته "سواء أثناء حياته أو بعد مماته." لأن الآلهة "لا تهمل مطلقًا من يتوق شوقًا لأن يصبح عادلاً."(٩٣) وتساءل سقراط قائلاً: أليس من الحقيقة أن الناس العادلين يتمتعون بسمعة جيدة ويحصدون الثناء، والمديح من الآخرين ؟ (٩٤) وذكر فى المقابل أن الشخص غير العادل سيصبح "تعسًا شقيًا" wretched "وبحل

سخرية" ridiculed . والواقع أنه "سيضرب بالسياط وسيعانى من أنواع شديدة من العقاب من شَبْحٍ وحرقٍ وغير ذلك مما لا يوصف إلا بالوحشية.(٩٥) وهو أيضًا نفس المصير الذى ينتظره فى الحياة الآخرة بصفته شخصًا غير عادل. وفى معرض مناقشته لأسطورة "إير" Myth of Er أفردَ سقراط اهتمامًا للإرهاب، والألم الذى ينتظر الأفراد غير العادلين فى الحياة الآخرة وأوعز لـ "جلوكون" أن يمارس العدالة، وأن يتصرف وفقًا للعقل فى كل شيء بحيث يكون قادرًا على نيل المكافئات من الآلهة على الأرض، وبعد موته وفى هذه الحالة خلص سقراط إلى القول "إننا سنفعل الخير فنمضى سعداء"(٩٦).

وهذه الأهمية التى أفردها سقراط هنا تشير إلى أنه إذا كان من غير الممكن إقناع الناس أن يتصرفوا على نحوٍ عادل من خلال نظام عقلانى كما شرح فى "الجمهورية"، فربما تخيفهم هذه الصورة من الآلام المبرحة والرهيبة التى سيعانون إياها بسبب التصرف بغير العدالة، وتجعلهم يمتثلون لحياة عادلة. ومن ثم فربما يحقق الخوف ما لا يستطيع العقل نفسه تحقيقه.

١٠ - أفلاطون والمجتمع المدنى

تمثل النظرية السياسية عند أفلاطون بيانًا خاصًا عن العدالة داخل كل من المجتمع والفرد. وهذا الكفاح من أجل العدالة لا يفترض أن يتضمن، كما سيكون لاحقًا، الحاجة إلى أن ندمج فى المجتمع فكرة أن الناس أحرار وأشخاص متساوون أخلاقيًا، وأنهم خاضعون لقواعد يتقبلونها جميعًا كشرط من أجل تحقيق المساواة العامة. بل يجب، بدلاً من ذلك، أن تصل العدالة فى ذروتها وأوجّها إلى صورة لمدينة تشجع التنظيم السليم للأقسام الأساسية للنفس. وهنا لن يكون للأفراد حقوق متساوية كما فى العالم الحديث، ولكن سيكون هناك التزام بإعطاء كل شخص شيئًا ما ذا أهمية وشأن عظيم، حياة تكون عناصرها الأساسية فى حالة انسجام مع بعضها البعض. وعندما تتشكل نفوس الأشخاص بشكل سليم يمكنها حينئذٍ أن تساهم على نحو جوهرى وضرورى فى المجتمع محققة بذلك إمكانية وجود نظام عادل، وبالنسبة لأفلاطون عندما توجد العدالة داخل الأفراد يمكن أن نجدها بعد ذلك فى المجتمع.

ولكن لنأتِ إلى السؤال المنتظر: ما التطبيقات التى تحتويها هذه الرؤية فيما يخص المجتمع المدنى؟ من الوهلة الأولى تبدو الإجابة على هذا السؤال موحية برد تشاؤمى. فإذا كنا نعنى بالمجتمع المدنى نظاماً يحتوى على كل من الحيز المستقل من الجماعات الطوعية وأيضاً كالتزام عام بمعايير مشتركة مثل احترام الحرية، وحقوق الأفراد ممن يعيشون فى مجتمع قائم على فضائل مدنية تضمن هذه الحقوق، فإن جمهورية أفلاطون سترى فى هذه الترتيبات أشياءً غير مقبولة. وعلى كلٍ فالحيز المستقل من تلك الجماعات الطوعية ، والتى تعمل كمصدٍ ضد سلطة الدولة ستجعل من الصعوبة بمكان بالنسبة للدولة أن يكون لها دور مركزى فى تنسيق الأنشطة الخاصة بالطبقات المختلفة ، بحيث يمكن تحقيق الصالح العام للجميع. وفى حقيقة الأمر أن حراس أفلاطون ممن يربون الأطفال فى المشاع والذين يجرون زيجاتهم بواسطة نخبة مختارة من الحكام سترى فى المجتمع المدنى؛ كما ورد فى الفصل الأول؛ شيئًا لا يمكن التسامح معه. كما أن حراس/حكام أفلاطون– الذين يخشون ألا تكون عادات الفضيلة المدنية ؛ التى أكدت حسب أفلاطون على سلوك الامتثال للقانون؛ كافية لتأمين تقبل الناس للمسئولية – سوف يبدون مزيداً من الرفض لمثل هذه الصيغة من المجتمع وخاصة أنهم، أى الحكام/الحراس لم تكن لديهم صعوبة بحكم التكنيكات الإدارية المرتبطة بالكذبة النبيلة عند أفلاطون.

ومن ناحية أخرى، هناك حس ما تشير من خلاله حجج أفلاطون– على الأقل بشكل غير مباشر– إلى الحاجة إلى مجتمع مدنى، وبالنسبة للحقيقة القائلة بأن الملك الفيلسوف عند أفلاطون يؤسس دوراً مستقلاً للشخص المتحدث بالحقيقة. فمن الواضح أن طبقة الفلاسفة، خاصة كما بدت فى التصرفات التى أوردها سقراط وأفلاطون فى وصفهما للفرد الباحث عن الحقيقة، يمكن أن توظف جيداً إذا كان لديها الحرية التى تتيح لها الاستقلالية عن جميع المؤثرات، والقوى الخارجية المُشكِّلة، وبشكل خاص التى تنبعث من أشكال غير عادلة للحكومة أو من وجدانيات غير صادقة تنشأ عن شهوة الغوغاء. فالملك الفيلسوف عند أفلاطون لا يمكن له أن يزدهر إلا فى مجتمع يتوفر فيه

حيز مستقل يعمل فى إطار بيئة أخلاقية أكبر مكرسة لتأمين حقوق الناس، والفضائل المدنية التى تتيح تحقيق هذه الحقوق. وحيث إن الملك الفيلسوف؛ عند أفلاطون؛ قد لا يدافع عن مجتمع مدنى بهذا الوصف، فإنه من الصعب أن نتخيل كيف يمكن له أن يحيا بدون مجتمع بهذا الشكل.

وفيما يتعلق بهذا الحجة الأخيرة، يمكن بالطبع أن يكون هناك زعم بأن الملك الفيلسوف لن يكون قادراً على تحقيق أهدافه إلا فى نظام خاص متمثل فى الجمهورية الأفلاطونية. إنه فقط الوضع الذى يتم فيه تنظيم المجتمع بحيث نكون على يقين من أن الحكم سيئول إلى من هم أعظم حكمة، والذى سيظل الفلاسفة يشعرون فيه أنهم قادرون على الانخراط فى الفلسفة، وخارج هذا النمط من المجتمع لن يكون هناك من فيلسوف لديه ما يكفى من أمان لممارسة الفلسفة. ولكن ما الأسباب المدعمة لهذا الموقف؟ **أولاً** : إن البحث عن الحقيقة مهدد لما هو قائم من معايير، وفى الغالب عندما توضع الآراء المعاصرة موضع تحدٍّ فإن من يقوم بذلك يعتبر مُسَاءلاً أمام المجتمع، ويكون فى هذه الحالة مُعرضاً لأشكال من عدم التسامح والإقصاء الاجتماعى. حيث إنه فى جمهورية أفلاطون فقط نجد المجتمع مصمماً لحماية الفيلسوف بحيث يمكنه أن يكون حراً فى ممارسه فنه. **ثانياً** أنه فى جمهورية أفلاطون فقط يمكن تصميم النظام التعليمى لكى يطور؛ بشكل حقيقى؛ من الفطنة الفلسفية عند الأفراد. وفى المجتمعات التى يتم التأكيد فيها على أمور أخرى غير الفلسفة من قبيل السعى وراء المال، أو الشهوة، أو حتى الحقوق مثلاً، فإن الشخص ذو القدرة الفلسفية لن يكون قادراً أبداً على تطوير موهبته الفلسفية. ولكن جمهورية أفلاطون ستضمن مساحةً يتبوأ فيها التدريب على الفلسفة دائماً مكانة تفوق فى أهميتها أية أنشطة واهتمامات أخرى.

وبالنسبة لمؤيدى المجتمع المدنى، فهم من شأنهم أن يدفعوا بأن المجتمع المدنى يمكن أن يحمى الفلاسفة من عدم تسامح العامة، ويمكن أيضاً أن يوفر التدريب الذى يجب أن يحصل عليه الناس لكى يصيروا فلاسفة. وإلا فإننا نعرض الفلسفة للخطر بربطها بصيغة من حياة النخبة التى تهدد الحريات الأساسية التى يحميها المجتمع المدنى والتى تعد الفلسفة بالتأكيد فى حاجة إليه .

هوامش الفصل الثانى

(١) George H. Sabine, A histrory of Political Theory, (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1963) pp. 4-9, 15. , Also, Sibley, Political Ideas and ideologies, p. 44 .

(٢) Sabine, A History of Political Theory, p. 14 .

(٣) Ibid, p 15 .

(٤) Ibid, p 23 .

(٥) bid, PP.15, 34 - 33 .

(٦) فى مناقشتى لمواقف أفلاطون في **الجمهورية** سأستخدم اسم سقراط في بعض الأحيان، عند الإشارة لوجهة نظر أفلاطون ذلك لأن سقراط هو الشخصية الرئيسية في الجمهورية ،أيضًا لحقيقة أن هذا الأخير يمكن اعتباره عاكساً لموقف أفلاطون في الجمهورية. أيضًا الترجمة التى أستخدمها هنا هي G.M.A Grube, Plato's Republic, 2 nd edition revised by C.D.C. Reeve,)Indianapolis: Hackett Publishing Co.1992) .

(٧) المرجع السابق، p ص ٤ –٥ و ٣٣٠ b-d

(٨) المرجع السابق، op p – ٦، ٣٣١ -C ٣٣١ d

(٩) المرجع السابق، ص ٦، ٣٣١ .e

(١٠) المرجع السابق، ص ٧، e٣٣٣

(١١) المرجع السابق، ص ص ١٠– ١١، ٣٣٥ .a-e

(١٢) المرجع السابق، ص ص ١٤ – ١٥، ٣٣٨ – c-339c

(١٣) المرجع السابق، ص ١٦، ٣٤٠.c

(١٤) المرجع السابق، ص ص ١٦ – ١٧، ٣٤٠ .e-341a

(١٥) المرجع السابق، ص ١٨، ٣٤٣.b-c

(١٦) المرجع السابق، ص ص ١٨ – ١٩، ٣٤٣ .c-e

(١٧) المرجع السابق، ص ٢١، ٣٤٥ .d

(١٨) المرجع السابق، ص ٢٢، ٣٤٦ ;eص ٢٣، ٣٤٧ .b

(١٩) المرجع السابق، ص ٢٣، ٣٤٧.c

(٢٠) المرجع السابق، ص ٤٢ ، ٣٣٨ ;d ص ٢٧، ٣٥٠ .c

(٢١) المرجع السابق، ص ٢٨، ٣٥١ -d ٣٥٢.a

(٢٢) المرجع السابق، ص ٣١، ٣٥٣ ,e ٣٥٤ .a

(٢٣) المرجع السابق، ص ٣١، ٣٥٣ ,e ٣٥٤.a

(٢٤) المرجع السابق، ص ٤٣، ٣٦٧ ;d ص ٣٣، ٣٥٧ ,a-c ص ٣٤، ٣٥٨.a

(٢٥) المرجع السابق، ص ٣٤، ٣٦٧.d

(٢٦) المرجع السابق، ص ٣٤، ٣٥٨.a

(٢٧) المرجع السابق، ص ٤٤، ٣٦٩.d

(٢٨) المرجع السابق، ص. ٤٦، ٣٧١ b-d

(٢٩) المرجع السابق، ص ص ٤٧– ٤٨، ٣٧٢.d-e

(٣٠) المرجع السابق، ٤٨ ، ٣٧٣.a-c

(٣١) المرجع السابق، ٤٨ ، ٣٧٣.c

(٣٢) المرجع السابق، ص ,٤٨، ٣٧٣.d-e

(٣٣) المرجع السابق، ص ١١٨، ٤٤٢ . "See Introduction" to Grube edition of the Republic, ص .xv

(٣٤) Republic, ص ١١٦، ٤٤١.a

(٣٥) المرجع السابق.، ص ١١٦، ٤٤١ a

(٣٦) المرجع السابق.، ص ١١٨ ، ٤٤٢ ;c ص ٥٠، ٣٧٥.b

(٣٧) المرجع السابق.، ص ٨٧، ٤١٠ b

(٣٨) المرجع السابق.، ص ١١٨، ٤٤٢ b

(٣٩) المرجع السابق.، ص ٨٩ ، ٤١٢ ، c

(٤٠) المرجع السابق.، ص ص ٩٠ – ٩١ – ٤١٤ .a-c

(٤١) المرجع السابق.، ص ٩٠، ٤١٤b

(٤٢) المرجع السابق.، ص ص ٤٩ – ٥٠ ، ٣٧٥ ,a ص ٩٠ ، ٤١٤.b

(٤٣) المرجع السابق.، ص ٩٢، ٤١٦ a-c

(٤٤) المرجع السابق.، ص ٥٠ ، ٣٧٥ b-c

(٤٥) المرجع السابق.، ص ٩٠، ٤١٤.a

(٤٦) المرجع السابق.، ص ٩٢ – ٩٣ ، ٤١٦ , ص ١٣٦، ,d-e ص ص ١٣٨ – ٣٩، ٤٦٤.a-e

(٤٧) المرجع السابق.، ص ص ١٣٦ – ٣٧، ٤٦٢ c-d

(٤٨) المرجع السابق.، ص ١٣٠ ، ٥٤٦.b

(٤٩) المرجع السابق.، ص ٢١٩، ٤٥٥ ,c-e ص ١٣٠، ٥٤٦ a-b

(٥٠) المرجع السابق.، ص ١٣٤، ٤٥٩ .e-460c

(٥١) المرجع السابق.، ص ١٣٥، ٦٤١ .c هناك قيود وحدود أخرى تتمثل فى أن الرجل لا يمكنه مضاجعة بنيه، أو أمه أو حفيداته أو قريبات أمه ، والمرأة أيضاً ليس لها أن تضاجع أبنها أو أباً من أولاده أو اباها وأقرباءه .

(٥٢) المرجع السابق.، ص ص ٢٠٨– ٢٠٩ ، d-537d.٥٣٦

(٥٣) المرجع السابق.، ص ٢٠٩، ٥٣٧ c-d, ص ٢١١، ٥٣٩ .

(٥٤) المرجع السابق.، ص ٢١١، c-d.٥٢٩

(٥٥) المرجع السابق.، ص ٢١١، ٢٥٩ d-e, also, ص ٢٠٩ ، ٥٢٧ d.

(٥٦) المرجع السابق.، ص ٢١٢، b.٥٤٠

(٥٧) المرجع السابق.، ص ٢١٢، ٥٤٠ b.

(٥٨) المرجع السابق.، ص ١٤٨ ، d.٤٧٣

(٥٩) المرجع السابق.، ص ١٥٨ – ١٦٠ ، ٤٨٥ ، ٤٨٥a , b-d.٤٨٦e

(٦٠) المرجع السابق.، ص ٩٩، ٤٢٤ a. My interpretation of civic virtue follows Grube's view, ص ٩٤ ,

(٦١) المرجع السابق.، ص ١٠٠، ٤٢٤-٤٢٥d

(٦٢) المرجع السابق.، ص ص ١٠٠– ١٠١، ٤٢٥ -٤٢٥d .

(٦٣) المرجع السابق.، ص ١٠٢، ٤٢٧ d.

(٦٤) المرجع السابق.، ص ١٠٣– ٠٤ ، ٤٢٨ -٢٤٩b .

(٦٥) المرجع السابق.، ص ١٠٤، b-d.٤٢٩

(٦٧) المرجع السابق.، ص ١٠٧ ، ٤٣٣ a.

(٦٨) المرجع السابق.، ص ١٠٨ ، ٤٣٣ b.

(٦٩) المرجع السابق.، ص ١٠٨، ٤٣٣ a.

(٧٠) المرجع السابق.، ص ١٠٨ ، ٤٣٣ ,b ص ١٠٩، ٤٣٢ e.

(٧١) المرجع السابق.، ص ١٠٨، ٤٣٣ c-e.

(٧٢) المرجع السابق.، ص ص ٩١ – ٩٢ ، ٤١٤-٤١٥c .

(٧٣) المرجع السابق.، ص ص ٢٥٧ – ٥٨ ، ٥٨٦ d, also c.٥٨٦

(٧٤) المرجع السابق.، ص ٢٥٨، ٥٨٦ e.

(٧٥) المرجع السابق.، ص ٢٦٢، ٥٩٠ d.

(٧٦) المرجع السابق.، ص ٢٦٢، ٥٩٠ -٥٩٠d .

(٧٧) المرجع السابق.، ص ٢١٤ ، ٥٤٤ d.

(٧٨) المرجع السابق.، ص ٢١٥، ٥٤٥ ,b ص ٢١٨، ٥٤٨ d.

(٧٩) المرجع السابق.، ص ص ٢١٧ – ١٨ ، ٥٤٧ ٥٤٨ .

(٨٠) المرجع السابق.، ص ٢٢١ ، ٥٥١ a.

(٨١) المرجع السابق.، ص ٢٢١، b-c.٥٥١

(٨٢) المرجع السابق.، ص ٢٢٤، ٥٥٤ a.

(٨٣) المرجع السابق، ص ٢٢٣، ٢٢٥ d-e; ص ٢٢٢، ٥٥٢ a-c.

(٨٤) المرجع السابق، ص ٢٢٧، ٥٥٦, ٥٥٧ a.

(٨٥) المرجع السابق، ص ص ٢٣١ – ٣٢، ٥٦١ b-d; also, ص ٢٣٤ ، ٦٥٣ e-٥٦٤

(٨٦) المرجع السابق، ص ٢٣٢، ٥٦٢ a, ص ص ٢٤١ – ٤٢، ٥٧١ b-c.

(٨٧) المرجع السابق، ص ص ٢٣٢ – ٣٣، ٥٦٢ c.

(٨٨) المرجع السابق، ص ٢٣٤، ٥٦٣ ٥٦٤

(٨٩) المرجع السابق، ص ٢٣٥ – ٣٦ ، ٥٦٤ d- ٥٦٤ .

(٩٠) المرجع السابق، ص ٢٣٦، ٥٦٥ b-c.

(٩١) المرجع السابق، ص ٢٣٦، ٥٦٥– ٥٦٦ a.

(٩٢) المرجع السابق، ص ٢٤٠ ، ٥٦٩ a-b.

(٩٣) المرجع السابق، ص ٢٨٤، ٦١٣ a.

(٩٤) المرجع السابق، ص ٢٨٤، ٦١٣ c.

(٩٥) المرجع السابق، ص ٥٨٢، ٦١٣ d.

(٩٦) المرجع السابق، ص ٢٩٢، ٦٢١ d, ص ٢٨٧، ٦١٥ -d ٦١٦ .

الفصل الثالث

رد أرسطو على أفلاطون
أهمية الصداقة

١ - مقدمة

أصبح أرسطو (٣٨٤ -٣٢٢ ق.م) تلميذاً لأفلاطون فى عام ٣٦٧ ق.م وظل ملازمًا له زُهاء عشرين عامًا. وأثناء هذه المدة تأثر فكره بشكل كبير برؤى ومواقف معلمه، ولم يتبرأ مطلقًا، كما يقول "جون مورال" John Morrall، من تأثير أفلاطون .[١] فنراه يقسم النفس تمامًا مثله إلى قسمين؛ قسم عقلانى ، وقسم غير عقلانى. العقلانى هو القسم الأعلى شأنًا لأنه يستند إلى العقل فى حين أن الجزء الآخر رغم اشتماله على عالم الشهوة والرغبة إلا أنه قابل لإطاعة ما يمليه العقل .[٢] ووفق هذا الافتراض الأساسى المشترك من الفيلسوفين ، بأنه على الدولة أن تعلم مواطنيها أن يفهموا، وأيضًا أن يعملوا بما يتوافق مع رؤية للمجتمع تجسد أفضل الإنجازات الخاصة بحياة عقلانية. والحقيقة أن الفضيلة المدنية المتمثلة فى الالتزام بالصالح العام نجدها هنا وثيقة الصلة بتلك العادات التى تمكن الفرد من تدعيم صفات الحياة العقلانية.

وعلى مدار حياته قطع أرسطو خطوات فى تنقيح بعض من العناصر الرئيسية الواردة فى الرؤية السياسية لأفلاطون. وكانت لتحولاته عن أفلاطون صلة بعزمه على رسم صورة أكثر شمولية للطريق العقلانى للحياة مما قام به أستاذه. وطمح فى أن يوسع من رؤية أفلاطون للمجتمع بحيث تتضمن ما ظن أن الأخير قد أغفله. ولكى نقدم نظرة كاملة لكيفية تناول أرسطو لهذا الهدف من الضرورى مراجعة عنصر مهم فى جمهورية أفلاطون. "فـ "الجمهورية" فى إرساء حكم العقل داخل مجتمع عادل متضمن بالطبع النفس العادلة، صورت مجتمعًا يملك فيه كل من العمال والحراس والفلاسفة وظائف منفصلة ولكنها مهمة فى تحقيق الصالح العام للمجتمع. ولاستمرار الناس فى الالتزام بأدوارهم، نادى أفلاطون بإدارة الحاكم للناس من خلال تكنيكات متنوعة من قبيل ترتيب أمور الزواج بالنسبة للحراس، والتركيز بالكذبة النبيلة التى تشير إلى أن الإله الخالق يريد لجميع الناس أن يأخذوا أدواراً يعدون هم الأنسب لها بحكم ما يملكون من قدرات فطرية. فعندما تكون عادات الفضيلة المدنية غير كافية لضمان تقبل المواطنين لأدوارهم، تصبح هناك ضرورة لوجود قوة الحيلة .

في المقابل، نجد مقاربة أرسطو؛ لتأمين أداء الناس للوظائف التي يعدون الأنسب لها؛ متمثلة في التأكيد على المكانة الرئيسية للجماعة **community** في حياة الناس. فهذه هي بالضبط؛ حسب أرسطو؛ الخبرة التي يجب أن تكون في مركز الحياة الاجتماعية والسياسية برمتها، وذلك إذ كان للمجتمع أن يسهل من إسهامات جميع الناس لصالح الخير العام. فقد رأى أن الفضيلة المدنية للصداقة **civic virtue of friendship** لها دور فعال في المجتمع، أذا عندما يكون الناس أصدقاءً فهم يرتبطون معًا بوثاق من القيم الأخلاقية المشتركة، وهي الخبرة التي تمكّنهم من التعاون في سبيل تحقيق أهداف اجتماعية عامة عن طريق إظهار التفوق الفردي المطلوب في أداء الوظائف المختلفة في المجتمع أداءً جيداً. والحقيقة أن أساس المجتمع عند أرسطو، وحسب ما يقوله "مورال" **Morrall**، يتمثل في " تضامن اجتماعي ينشأ عن صداقة فعالة تجاه مواطني الشخص الأصدقاء" والكلمة اليونانية المعبرة عن هذه التجربة هي **Koinonia.**(٣)

والصداقة من شأنها أن تساهم أيضًا في تفكير وخبرة المجتمع المدني. فنحن نجد أن الأشخاص الأصدقاء حتى ولو كانوا يقومون بمهام ووظائف مختلفة، فهم يتعلمون كيف يطورون من احترامهم للطرق المختلفة لحياة الآخرين. وهنا كما رأينا في الفصل الأول يجب أن يحقق المجتمع المدني الغرض من أجل ازدهار طرق مختلفة من الحياة، ولذا فإن الصداقة بقدر دعمها وإعلاءها لهذه الإمكانية تعد قيمة ثمينة وفعالة، وخبرة ذات أهمية عظيمة في تطوير تفكير المجتمع المدني. مع ذلك وكما ستبين الحجة في هذا الفصل، فإن أرسطو في اتباعه لأفلاطون لم يُعْلِ من شأن فكرة المجتمع المدني كما أوردناها في الفصل الأول. ورغم ذلك، فالأمر بالتأكيد يتمثل في أن أرسطو؛ بسبب إعطائه كل هذه الأهمية للصداقة؛ كان من شأنه أن يكون أكثر تفتحًا بصدد طراز الحياة الذي يطرحه المجتمع المدني مما كان سيفعل أفلاطون. وعلى كلٍ، فإن أهمية الصداقة ستكون بمثابة دفة التوجيه في مناقشتنا لرؤية أرسطو فيما يخص السياسة على مدار هذا الفصل. وقبل أن نمضي في ذلك نرى من الضروري أن نميز منحاه الخاص في دراسة السياسة عن تلك المقاربة التي اتخذها أفلاطون.

٢ - المعرفة العلمية والذكاء العملى

هناك بالنسبة لأرسطو شكلان رئيسيان للمعرفة: المعرفة العلمية scientific knowledge، والذكاء العملى practical intelligence [٤].

تشير المعرفة العلمية إلى امتلاك "أشياء خالدة" "غير قابلة للفناء"[٥] هذه الأشياء تشير إلى مبادئ تعتبر صحيحة بطبيعتها لا تحتاج إلى تبرير على صحتها. ومن خلال هذه المبادئ، من الممكن بناء نسق استدلالى deductive من الفكر يطلق عليه نظرية theory، تمكننا من القيام بالتنبؤات حول أحداث المستقبل المتعلقة بالموضوعات قيد الدراسة فى أى مجال أو حقل من البحث أو التقصى.[٦] على سبيل المثال إذا أخذنا نظرية تفسر أصل مرض ما، يمكننا أن نتأكد أننا عندما نطبق علاجًا أجازته هذه النظرية فإن الشفاء مضمون للمريض [٧].

وحيث إن المعرفة العلمية قادرة على توفير فهم شامل ودقيق وغير متغير حول ما ندرسه، فإن الذكاء العملى غير قادر على منح يقين مماثل عند تناول مجالات اهتمامه. ويتعلق الفرق بين ما يقدر على إنجازه كل من هذين النمطين فى التفكير بالواقع المختلف الذى يدرسه كل منهما. فالعلم يدرس الطبيعة بينما الذكاء العملى معنىٌ بتلك الأعمال الجيدة فى عالم الخبرة، والمتمثلة فى حالتنا هذه فى الخير الأخلاقى والعقلانى للبشر.[٨] وعالم الطبيعة الذى تدرسه العلوم هو عالم توجد فيه علاقات لا تتغير بين العناصر المختلفة لمجال من مجالات الدراسة مثل جسم الإنسان. فى حين أن الثبات constancy بين العوامل التى تصنع خبرة الإنسان، وخاصة فى عالم الأخلاق والسياسة، لا يوجد بنفس الدرجة كما نجده فى عالم الطبيعة. وفى كتابه "علم الأخلاق" Ethics ذكر أرسطو أن "ما هو خير وما هو عادل أن موضوعات البحث فى العلوم السياسية تختلف، وتتنوع بشكل كبير بحيث تبدو قائمة فقط على العرف وليس على الطبيعة".[٩] ذلك أن الذكاء العملى نجده مائلاً فى عالم البشرية، حيث من الوارد تفرد الأحداث فيما بين بعضها البعض. ولأن الأحداث التى تقع اليوم قد تكون مختلفة عن تلك التى وقعت بالأمس فإنه من الصعوبة فى غالب الأمر؛ إن لم يكن

مستحيلاً ؛ أن نوضح، ونؤكد على وجود صلة بينها. وبالتالى ينصب الاهتمام فى مناقشة السياسة على المساعدة فى تعريف الخير "أو أساس الحياة العقلانية لكل من الفرد، والمجتمع. إلا أن المنهج المستخدم فى إيجاد هذا الطريق العقلانى للحياة فى المجتمع لن تتوفر له أبداً الدقة المحددة الموجودة فى التفكير العلمي. ومن ثم فنحن لا يجب؛ حسبما يرى أرسطو؛ أن نتطلع إلى الدرجة نفسها من الدقة **exactness** فى جميع أنواع الحجج المماثلة".(١٠)، فنحن لن يتسنى لنا سوى بالكاد فهم الصيغة العامة لعالم السياسة والأخلاق (١١) .

وكما تقول مارتا نوسباوم **Martha Nussbaum** يفصح الذكاء العملى عن قدرة على "الفهم والإمساك بالسمات البارزة والمغزى العملى لمحددات ملموسة."(١٢) ذلك أن الذكاء العملى يتطلب منا أن نظل معنيين بحقائق محددة عن وقائع سارية يجب أن تُبت فيها القرارات. وبالتركيز على هذه المحددات، دون تلك النظريات المستخدمة فى تفسير البناء المتواتر- دائمًا للطبيعة؛ والتى تتكون من نظم متطورة لقواعد قائمة على الاستدلال، لا يمكن للذكاء العملى سوى أن يصف مجرد النماذج والميول التى تقدم إرشادات عامة لكيفية فهم العالم، وأيضًا العمل فيه. وهنا يجب أن نعترف بالحقيقة القائلة إن عالم الخبرة خاضع لتغيرات غير قابلة للتنبؤ. وبالتالى يجب أن يكون الذكاء العملى قادراً على تقبل هذا الكم الهائل من الوقائع، ويكون بالدرجة الكافية من المرونة بما يسمح له بتحسين، وتغيير الإستراتيچيات، والخطط أمام ما هو غير متوقع (١٣) .

وبناءً على أهمية التركيز على الأمور الخاصة **particulars**، وأيضًا هذا الفيض الهائل التى تتسم به، سنجد أن الشخص الذى يتمتع بالذكاء العملى على وعى بأن أغلب النظريات التى تنشأ عن نظم استدلالية من التفكير ستثبت عدم نفعها، وقد تصبح عائقًا أمام الفهم، والعمل. وهناك سبب وجيه لهذه المحصلة. فالنظرية العامة من شأنها أن تبالغ فى تبسيط العالم، وبالتالى لن تتيح لنا سوى رؤية عناصر معينة من الواقع، ومن ثم قد تنكر علينا إمكانية التوصل إلى عناصر أخرى على درجة كبيرة من الأهمية كان ينبغى أن نراها. على سبيل المثال، قبل سقوط سور برلين عام ١٩٨٩ لم

يكن هناك من أحدٍ، فى حكومة الولايات المتحدة كلها؛ بما فى ذلك مجتمع المخابرات، قد تنبأ بوقوع هذا الحدث. لماذا؟ من المؤكد أن الإجابة تتمثل فى أن الأمريكان قد ظلوا، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، يميلون إلى النظر إلى الشيوعية كأيديولوجية أو فكرٍ يمثل كياناً واحداً موحداً لدول الكتلة الشرقية بما فيها الاتحاد السوفيتى، سابقًا، ضد الغرب. لذلك فحتى وإن كانت دول الكتلة الشرقية لديها خلافاتها فإن التضامن الأيديولوجى كان حادثًا بالدرجة التى لا ينبغى معها مجرد التفكير فى أن هذا الاتحاد سيتفكك يومًا ما. هنا نجد أن الالتزام برؤية الكتلة الشرقية بطريقة تؤكد دائمًا على نظرية محددة حول الشيوعية قد منع صانعى السياسة الأمريكية من رؤية الجوانب الأخرى من الواقع ـ بما فيها هذا البؤس الصامت تحت الحكم السوفيتى والرغبة فى تتبع مسار مماثل للغرب ـ وهو ما كان له أثرٌ عظيم فى التأثير على الأحداث.

وأخيرًا، كيف يصبح الفرد مالكًا للذكاء العملى؟ نقول إن هذا الذكاء العملى إنما يظهر كمحصلة لخبرة كبيرة فى حياة يعمل فيها الفرد على فهم معنى الأحداث بغرض تطوير أشكال للعمل تكون نافعة فى إنجاز أهداف بعينها(١٤). فمن الممكن للشباب أن يبرعوا فى أنواع من الأنظمة الاستدلالية فى التفكير مثل الهندسة؛ لأن تعلم هذه النظم هو مجرد تعلم لكيفية تطبيق القواعد المعطاة فى نظرية ما. ولكنهم لا يمكنهم أن يتعلموا فن الذكاء العملى لأن هذه القدرة تتطلب سنوات من الخبرة المرتبطة بدراسة أحداث إنسانية. والغرض من هذه الدراسة هو تطوير القدرة على الإمساك بأهمية ودلالة أحداث بعينها بغرض اختراع الإرشادات النافعة فى توجيه سير العمل(١٥) .

٣ – تعقيب أرسطو على صور أفلاطون، والبحث عن السعادة

عند أرسطو يسعى الشخص المتميز بالذكاء العملى إلى "أفضل ما فى صالح الإنسان من خيرٍ قابل للتحقق فعليًا".(١٦) وبناءً على هذه الرؤية يجب على المرء أن يتبع أفضل الأهداف التى تعد ذات قيمة لحياة الإنسان والتى من الممكن إدراكها على

أرض الواقع. واعتقد أرسطو فى كتابه "السياسة" The Politics أن نظرية أفلاطون المتعلقة بالصور forms قد انتهكت هذا المطلب. فقد دفع بأن صور أفلاطون لا تمكن الفرد من فهم ما هو ممكن فى ظروف معينة أو كيفية التصرف فى مثل هذه الظروف لتحقيق أهداف أخلاقية. ومن ثم تدل صور أفلاطون؛ من وجهة نظر أرسطو؛ وبإسقاطها مفهوم "الوحدة الشاملة" total unity على المجتمع، على نظرية شاملة حول الشكل الذى يجب تنظيم المجتمع به فى سبيل إدراك أهداف بعينها. وعندما يتلمس الفرد المجتمع بهذه الطريقة فمن الجائز أن يفقد تبصره بوقائع مهمة تعد مصيرية فى سبيل القيام بإصلاحات اجتماعية ذات أهمية كما رأينا فى الجزئية السابقة.

ولنأخذ النموذج الخاص بأرسطو فى تناولنا لإلغاء أفلاطون للملكية الخاصة بالنسبة للحراس، لا يجب على الفرد أن يلتفت، كما فعل أفلاطون، إلى الشرور التى سيتم إزاحتها بفعل هذا الإجراء. بل كان من الضرورى علينا أن نضع فى اعتبارنا، كما ظن أرسطو، المنافع التى سيفقدها الناس أيضًا نتيجة لهذا الإجراء. فبحث أفلاطون عن الوحدة الكلية أو نظرية شاملة من أجل إرساء مجتمع عادل قد جعله يأخذ فى اعتباره فقط المسألة الأولى دون الثانية (١٧).

إن الخطورة الرئيسية فى مقاربة أفلاطون تعد ذات أهمية خاصة بالنسبة لشخص من النوعية التى سعى إليها أفلاطون لخلق نظام من التعليم من شأنه أن ينجح فى توجيه الناس لاحترام القيم الأخلاقية. فكى يتعلم الناس بالشكل الصحيح يجب أن نفرد مكانًا للعوامل الاجتماعية التى من شأنها أن تشكل فهم الناس بالطريقة السليمة بحيث يمكنهم التصرف بطرق تدعم المعايير الأخلاقية. ولكن إذا لم يضع الفرد فى اعتباره منافع وعيوب المشروعات الهادفة إلى تطوير هذه العوامل الاجتماعية فلن يكون مهيئًا لتوفير البيئة الصحية التى يجب أن يتم فيها تعليم الناس الفضائل المدنية التى عليهم أن يصونوها. ذلك أن أرسطو قد وجد إنه لمن قبيل "المفاجئة" أن يفشل أفلاطون؛ الذى استندت جمهوريته على نظام من التعليم السياسى والأخلاقى؛ فى البحث فى أثر إصلاحات هذا النظام على العوامل الفعلية التى تساعد فى تشكيل

الشخصية الإنسانية، عوامل من قبيل " الأعراف الاجتماعية"، و"الثقافة الفكرية"، "والقوانين"[١٨].

علاوة على ذلك، على المرء أن يضع فى ذهنه حال تغييره ما هو واقع من عادات وقوانين أو أعراف، المنفعة البالغة التى يجب أن تتحقق من وراء اى من تلك التغييرات. فبالنسبة لأرسطو يتمثل الغرض الغالب فى دولة المدينة (*) **polis** ، فى تحقيق السعادة. فهى غاية دونها أىُّ غاية قد نسعى إليها فى حياتنا. فقد يسعى الناس وراء كثير من الغايات مثل الثروة أو العزف على الفلوت **flute** ، ولكنها جميعًا تفضى إلى غاية أكبر وأكمل متمثلة فى السعادة. ذلك أن السعادة تمثل أعلى إمكانية للحياة بفعل أنها ترمز بالنسبة لأرسطو إلى طريقة من الحياة " تبدو دونًا عن أى شىء آخر كاملة بدون شروط"[١٩].

فما إذن الحياة السعيدة عند أرسطو؟ إنه بتعدد واختلاف الوظائف فى المجتمع، نجد أن كل وظيفة تجسد العنصر العقلى حال أدائها بصورة مثلى أو فائقة. ولا توجد الأمور إلى هذه الحالة إلا فقط عندما يتم تنفيذ الوظيفة فى اتصالها بالفضائل أو المعايير الملائمة للأداء الأمثل للوظيفة المعنية. على سبيل المثال، وباستخدام المثال الذى ساقه أرسطو نجد أن العازف الجيد على القيثارة أو آلة الهارب **harp** سيعزف ببراعة لأنه سيجسد فى عزفه "الفضيلة الصحيحة"، حيث لن يكون من الكافى أن تعزف على الهارب، بل من الضرورى أن تعزف بالشكل الفائق عن طريق استعراض المعايير الملائمة من التفوق فى أدائك، فعند تنفيذ المعايير المرتبطة بعزف الهارب بتفوق، ستتم حياة الشخص عن الفضيلة[٢٠].

وهنا نجد؛ حسب أرسطو؛ عديداً من الأنشطة المختلفة التى يمكن أن يشارك فيها الناس. فبالإضافة إلى إمكانية أن تصبح عازف هارب يمكنك أن تكون مزارعًا، وأبًا، وهكذا. وفى كل حالة من تلك الحالات هناك معايير معينة ملائمة للنشاط المعنى. ومن الواضح أن نشاط عازف الهارب لا يتطلب الالتزام بنفس المعايير الخاصة بوظيفة

(*) كلمة يونانية تعنى : دولة المدينة ،وتقابلها فى الإنجليزية **City-state** (المترجم).

الأب. ولكن فى الحالتين كلتيهما ، يجب أن يكون الهدف من حياتى هو القيام بـ أو أداء وظيفة معينة بطريقة تكشف عن الفضيلة. ومن هنا فلن أكون مجرد أب، بل سأكون أباً جيداً أو خيِّراً ، لست مجرد عازفًا على الهارب بل عازفًا كما ينبغى، وهكذا. إذن فالحياة الصالحة هى تلك التى تعبر عن "أفضل واكثر الفضائل كمالاً. علاوة على أنها؛ أى الحياة الصالحة؛ ستكون متضمنة فى حياة كاملة." والشخص الذى يعيش بهذا النمط على مر حياته هو شخص "مُنعَّم، وسعيد."-(٢١) فالسعادة إنما تبزغ لشخص يحاول على مر حياته كاملة أن يتقن ويتمكن من تلك المعايير المختلفة للأداء التى ترتبط والإنجاز الفائق للأنشطة المختلفة التى يعمل بها. وكما كان الأمر بالنسبة لأفلاطون، فالسعادة مرتبطة بحياة صالحة أو حياة مسايرة للفضيلة.

فالناس يكونون صالحين وكذلك سعداء؛ حسب أرسطو؛ عندما يؤدون وظائفهم فى المجتمع بشكل سليم، وهم لا يقدرون على ذلك إلا عندما يدعمون فضائل أو معايير التفوق المرتبطة بالوظائف التى يؤدونها (٢٢). ولكن كيف يضاهى أفلاطون أرسطو فى هذه القضية؟ لا شك أن المجتمع العادل عند أفلاطون يضم كثيراً من الأشياء المشتركة مع مجتمع أرسطو. حيث يرى أفلاطون، مثلاً، أنه على كل فرد أن يؤدى وظيفته بمسايرة المعايير المرتبطة بالأداء الصحيح لتلك المهمة ، فالحراس والعمال والفلاسفة كل منهم يقوم بأداء وظائفه فى إطار ما يرتبط بها من فضائل. ولأن الأداء الجيد للوظائف المتنوعة لدى الفرد يعد مسالة مهمة للتصرف بشكل عادل ولأن أداء تلك الوظائف بشكل سليم يتطلب أن يلتزم الفرد بالمعايير المرتبطة بالأداء السليم سيبدو أن الاختلاف بين أفلاطون ، وأرسطو اختلافًا طفيفًا بصدد ما يشكل النشاط الأساسى للناس فى المجتمع. فبالنسبة لهما يجب على الأفراد إذا كان لهم أن يعيشوا حياة سعيدة، أن يقوموا بأداء وظائفهم بشكل سليم عن طريق عمل كل ما هو ضرورى لتدعيم المعايير المرتبطة بتلك الوظائف.

ولكن هل توفر لأفلاطون فهم كامل، وشامل لما يشكل وظائفنا، أو البيئة الأوسع التى تتم فيها، على غرار ما كان من شأنه أن يتوفر لأرسطو؟ كان لأرسطو أن يجيب على هذا التساؤل بالسلب. والسبب مرة أخرى أن أفلاطون قد صاغ مفهومه عن طبيعة المجتمع العادل من خلال وجهة نظر خاصة لنظرية شاملة، وهو فى ذلك كان لا مناص

له من أن يغفل عوامل مهمة كان ينبغى عليه أخذها بعين الاعتبار. وانطلاقًا من وجهة النظر الخاصة بالذكاء العملى التى استخدمها أرسطو، فنحن مع ذلك فى وضع أفضل لمعالجة خبراتنا بحيث نخلص إلى فهم أكمل لصفتها العقلانية.

إذن من بين الدلالات الضمنية فى وجهة نظر أرسطو أن الطرق الموجودة لسلك الحياة تحتوى على، أو تجسد بالفعل ، صفات عقلانية. وقد انتابه القلق من إنه إذا ما تمت التغييرات فى هذه الطرق أو الممارسات بدون الاعتبار الواجب لهذه الحقيقة فقد تنعدم بعض من الأبعاد العقلانية للممارسات الموجودة. وكما سنرى فى الجزئية الثامنة من هذا الفصل؛ فى دفاع أرسطو عن الملكية الخاصة والأسرة؛ أن أرسطو ظن أنه كانت هناك علل عقلانية للمحافظة على هذه الوظائف، واعتقد أن أفلاطون، وفقًا لنظريته فى العدالة، كان غير قادر على فهم كيف أن هذه الممارسات قد ساهمت فى البناء العقلانى لكل المجتمع وكذلك سعادة الناس. وعبر تلك السطور(*) سيناقش أرسطو أيضا الصداقة كأساس للتضامن الاجتماعى وأيضًا مفاهيمه عن الدستور الصحيح والتشاور العام.

ففى حين ينطلق أفلاطون من مثال أو نموذج **ideal**، عن العدالة ويبنى نظرية عن مجتمع عقلانى يقوم على هذا المثال، نجد أن أرسطو ينطلق من طرق موجودة بالفعل فيما يخص ممارسة الحياة ويُوجِد الأسس الخاصة نظام عقلانى للحياة متضمنة فى الممارسات المستمرة للمجتمع. ويبحث أرسطو؛ متسلحًا بهذا الفهم؛ عن بناء السمات العقلانية التى تعد بالفعل جزءًا من الخبرة الموجودة. ومن ثم كى نورد الرؤية السياسية لدى أرسطو، سنبدأ بالمستوى القاعدى ونناقش رؤيته للمجتمع المتضمنة فى مفهومه عن دولة المدينة.

٤ – طبيعة دولة المدينة

تتكون دولة المدينة من عدد من التكوينات الجماعية أهمها الأسر والقرى، أما غرضها فهو تحقيق "الحياة الصالحة"(٢٣). وتنشأ دولة المدينة عن حقيقة مؤداها أن

(*) فى الجزئية الثامنة مما سيأتى . (المترجم) .

الأفراد لا يمكنهم أن يخلقوا بأنفسهم أسس السعادة التى من أجلها لا تقتصر الضرورة على تلك المنافع التى تساهم فى رغد العيش المادى للناس، بل أيضًا تكون الضرورة فى وجود خبرات تساهم فى التطور الأخلاقى لهم. والمدينة هى فقط القادرة على توفير كل هذه المنافع المرتبطة بالجانب المادى والأخلاقى. ولهذا السبب أُطلق على المدينة "الاكتفاء الذاتى" (٢٤) self-sufficient .

إذن يتضح هنا لماذا يعد الإنسان؛ حسب أرسطو؛ حيوانًا اجتماعيًا وسياسيًا. فالبشر بخلاف الحيوانات، لديهم قدرة أخلاقية بالطبيعة، ولكنهم فى الوقت نفسه ولدوا بنزعات لتجنب الالتزامات المرتبطة بطباعهم الأخلاقية.(٢٥) وفى المدينة يتعلم الأفراد كيف يعيشون على نحو أخلاقى، فالمدينة منظمة بحيث توفر للإنسان التحرر من سيطرة الشهوة والشره.(٢٦) وقد ذكر أرسطو "أن الإنسان عندما يصل إلى الكمال يكون الأفضل بين الحيوانات، ولكن إذا انعزل عن القانون والعدالة يكون الأسوأ على الإطلاق"(٢٧) . ولا يصل الأفراد إلى هذا الكمال إلا عندما ينفضون عن أنفسهم أى ميل أو نزوع نحو الانعزال ويصبحون فى رباط سياسى مع الآخرين. حيث إن العلاقات مع الآخرين تُعلم قيمًا أخلاقية مهمة توجه الأفراد نحو تدعيم الصالح العام. وخارج هذا الارتباط السياسى مع الآخرين لن يكون هناك اعتراف بقيم من قبيل الشجاعة والاعتدال والكرم والعدالة(٢٨) .

إذن فالصفة المميزة للمدينة، أنها منظمة بحيث يبقى البعد العقلانى أو الأخلاقى دائمًا مسيطرًا على العنصر غير العقلانى، وقد دفع أرسطو فى الحقيقة بأن هناك مسارًا طبيعيًا للأحداث الواقعة يؤكد أولوية الجانب العقلانى. **أولاً**: أن الذكر والأنثى يلتقيان بغرض التكاثر من خلال "دافع طبيعى" natural impulse وليس من خلال "نية مقصودة" deliberate intention. (*) . **ثانيًا**: يجب أن تكون هناك صور من الارتباط

(*) نظن أن الأمر قد اختلف ، ليس قليلاً ، فيم يخص هذا الجانب عما كان سائدًا فى ذلك الوقت بعد أن ثبت لنا وجود هذه النية المقصودة فى ظل ما هو متوفر حاليًا من وسائل التحكم فى التكاثر Contraceptives وهو الأمر الذى سنرى له أبعادًا أخرى مختلفة وأكثر ثراءً مما طرحه أرسطو ،عند وصولنا إلى كاتبات الحركة النسائية فى الفصل السادس عشر .. (المترجم) .

تسمح بالعنصر العقلانى الذى يحقق للقدرة على "التدبر" **forethought** السيطرة على تلك العناصر الأخرى فى المجتمع التى تفتقد للعقلانية.(٢٩) والأسرة التى توفر "إشباع الحاجات اليومية المتواترة"(٣٠) تكون منظمة بحيث يسيطر الذكر؛ العنصر العقلانى ؛ على الأنثى، والأطفال، والعبيد.(٣١)فالذكر يحكم زوجته مثلما يفعل رجل السياسة مع العامة من الناس، ويحكم الأطفال مثل الملك، والعبيد كسيد.(٣٢)وهذا يعنى أن الذكر يمكنه اتخاذ القرارات بشأن عبيده وأطفاله بدون استشارتهم ، ولكن فى اتخاذه قرارات تؤثر على زوجته وأسرته يجب أن يستشيرها.

إن نموذج الرجل السياسى يشير أيضًا إلى اختلاف فى المكانة بين كل من الحاكمين، والمحكومين. فالمحكومون عليهم أن يُظهروا اعتبارًا، واحترامًا كبيرًا لمن يملكون سلطة الحكم، وبالمثل على الزوجة المحافظة على احترام سلطة زوجها. وهذا لان الذكر فقط فى المنزل، شأنه شأن رجل السياسة فى الواقع هو الذى يملك الذكاء العملى، فلديه قدرات عقلية كاملة تسمح له بالتشاور بذكاء حول مسائل مهمة. "أما العبيد فيفتقدون تمامًا للقدرة على التشاور، ورغم أن الأنثى؛ حقيقة؛ تمتلك هذه القدرة إلا أنها تتخذ شكلًا يظل مفتقدًا للكمال، والشمولية، وإذا كان الأطفال أيضًا يملكونها فهى فى صورة غير ناضجة بعد."(٣٣) ويشير هذا البيان أن النساء بالرغم من امتلاكهن بعض القدرة العقلانية فهن لا يملكن قدرة متطورة بشكل كامل من المقدرة العقلانية مثل الرجل. فالنساء مثل الآخرين ممن هم أقل مكانة من الزوج فى المنزل، أى (العبيد والأطفال) ليس لديهن سوى ذلك القدر من المقدرة العقلانية الذى لا يسمح لهم إلا بمجرد أداء وظائفهن فى الأسرة. ففى حين أن النساء قد يمتلكن ما يكفى من صفة العقلانية بما يتيح لهن المساعدة فى حكم الأسرة، فهن لا يملكن الصفة العقلانية الكاملة التى ثبت وجودها لدى الرجال، والتى يستخدمونها فى الحكم على قضايا مهمة سواء فى النظام العام، أو فى الأسرة. ويستشهد أرسطو هنا عن طيب خاطر بـ "سفوكليس" **Sophocles** الذى قال : "إن الصمت الحيى هو إكليل المرأة"(٣٤) **a modest silence is a woman's crown.**

وعلى حد ما تدفع به سوزان مولر أوكين Susan Moller Okin من حجة في كتابها "المرأة في الفكر السياسي الغربي" Women in Western Political Thought، تعد رؤية أرسطو للنساء بوصفهن مجرد راعيات للمنزل وحاملات لمواطنين جدد، لا يمكنهن مطلقًا أن يكن مواطنات بأنفسهن، هي الرؤية المركزية لنظريته في المجتمع. الذكر فقط هو من يسمح له بأداء الدور الفعال كمواطن، والمنزل يقدم له المساندة والتأييد المشاركة في دوره عن طريق إزالة المسئولية عن كاهله بخصوص الأسرة ووضعها على كاهل المرأة.(٣٥) المعنى المتضمن والواضح في هذه الرؤية أن النساء يجب أن يظلوا في المنزل لأنهن أقل من الرجال، أو كما قال أرسطو لأنهن يفتقدن إلى قوى التحاور أو التشاور. ومن الواضح أن هذه الرؤية للنساء أصبحت أساسًا لاستبعاد أي اهتمام بعدم الإنصاف المتمثل في منع المرأة من المشاركة مع الرجال في معترك الحياة العامة public arena حيث تتخذ القرارات بصدد القوانين.

يتمثل الشكل الثاني من التجمعات بعد الأسرة في القرية التي تكفل ما يتجاوز الحاجات اليومية المتواترة."(٣٦) فهي تجمع أسر مختلفة في وحدة تسهل من عملية التبادل بين أسر عديدة للبضائع أو السلع الضرورية التي قد لا تستطيع كل أسرة توفيرها لأنفسها. وقد كانت الطريقة الأولى لتبادل السلع في القرية تتمثل في المقايضة المباشرة لسلع بسلع أخرى. إلا أن نظام المقايضة هذا كان شديد الإعاقة لعمليات التبادل خاصة مع وجود معاملات تجارية بين الناس من قرى مختلفة، ومن هنا حل المال كبديل لهذا النظام ووضع أساسًا للتبادل(٣٧)، وبإدخال عامل المال، ظهرت مشكلات شديدة هددت البيئة الأخلاقية للمجتمع. فالمال يتيح التجارة بالتجزئة التي تسمح، بحكم إجرائها بغرض الربح، لبعض الأفراد باكتساب قدر كبير من الربح. وفي هذا المناخ قد يصير الناس على درجة كبيرة من الانشغال بالمال بحيث يوظفون كل قدراتهم وإمكاناتهم لتأمين أرباح ضخمة ومستمرة لأنفسهم. ويرى هؤلاء الأفراد أنه لا توجد حدود لكمّ الثروة التي يمكن أن يتاح لهم اكتسابها. فخبرة البيع بالتجزئة، حسب أرسطو، تعد غير صحية بالنسبة للمجتمع لأنها بدلاً من أن توجه الناس إلى

أخلاقيات الحياة الصالحة، توجههم إلى التفكير فى أن المال هو الهدف الوحيد، وأن كل شيء فيما عداه لابد أن يقوم على خدمة هذا الهدف (٣٨) .

إن رؤية أرسطو لدولة المدينة؛ كما هى نظرة أفلاطون للمجتمع؛ أنها منظمة لتوفير الحاجات الأساسية، علاوة على أنه؛ شأنه فى ذلك شأن أفلاطون؛ انتابه قلق من أن تهيمن عقلية الكسب اللانهائى للمال على المواطنين، ومن ثم تقوض الالتزام بجعل العقل أساس المجتمع. ولتفادى هذه المحصلة لم تكن المقاربة المتخذة هنا هى خلق التوجه القائم على الفضيلة المدنية ولا أيضاً من خلال كذبة نبيلة تمكن طبقة الحراس من مساعدين وحكام وحكماء من حماية الصالح العام كما فعل أفلاطون، بل كانت المقاربة متمثلة فى خلق أساس للجماعة.

٥- المواطنة والصداقة

تمثل الصداقة عند أرسطو فضيلة "غاية فى الضرورة لحياتنا". علاوة على أنها فى حد ذاتها "تشمل فضائل أخرى" بحكم استنادها على ما يعتبره المواطنون فى المجتمع بمثابة قيم أخلاقية مشتركة. ومن بين قائمة القيم الأخلاقية المشتركة تأتى الشجاعة، والاعتدال، والكرم، والعدالة.(٣٩) التى تعد قيماً ذات أهمية كبيرة ، لأنه بدونها لا يمكن أن يتوفر لأعضاء المجتمع فرصة الحصول على "حياة صالحة" أو حياة تجسد التطور العقلانى والأخلاقى لجميع الأفراد. ويقيم الناس فيما بينهم روابط الصداقة بقدر تدعيم كل منهم لتلك القيم الأخلاقية التى يعرفها الجميع كأساس حيوى لصالح المجتمع. فأنا مثلاٍ قادر على اعتبار الآخرين أصدقاء لى بحكم أنهم، مثلى تماماً يتقاسمون التزاماً مماثلاً بتلك القيم التى تجعل الحياة البشرية جديرة بالاستمرار.

وتعد الصداقة أساساً للجماعة لأنها تشير إلى علة ملزمة للناس بأن يتعاونوا من أجل غايات مشتركة. ولكنها بالإضافة إلى ذلك تساعد أيضاً فى استمرارية إحساس قوى وسط أعضاء المجتمع بالحالة الجماعية. ولكن إلى أى حد يمكن وقوع هذه

المحصلة؟ إن خبرة الصداقة؛ حسب أرسطو؛ تساهم في تواؤم الناس بصدد أمور رئيسية تواجه المجتمع. يعد هذا الوئام الذى يمثل سمة الصداقة شرطًا أو ظرفًا يتم بمقتضاه اتفاق المواطنين في المدينة على ما هو في صالحهم، واتخاذ نفس القرارات، والعمل أيضًا بمقتضى القرار العام .[٤٠] ولا يشير هذا الوفاق إلى مجرد الاتفاق على "أى شيء" بل على ما أسماه أرسطو "بالأمور الكبيرة"، أو عندما يحصل أعضاء المجتمع؛ كمحصلة لهذا الاتفاق؛ على ما يريدونه بصدد قضايا ذات أهمية كبيرة للمجتمع .[٤١] . وفي حديثه عن "الأمور الكبيرة" أشار أو رجع أرسطو لتلك القضايا المهمة من قبيل : هل يصح القيام بتحالف مع الدول الأخرى أم لا؟ أو هل من الضرورة أن نجعل جميع الوظائف انتخابية أم لا ؟ وعلى مستوى المجتمع الذى نعيشه الآن؛ قد تتضمن هذه الأمور المهمة التى قد يتم بصددها الوفاق؛ إذا كان هناك في الأصل حس الجماعة، مسألة الحاجة إلى تأمين نفس الحقوق لكل أعضاء المجتمع بحيث يمكن لكل عضو أن يحدد غاياته في الحياة.

وهنا علينا أن نؤكد أن ما يحقق الاتفاق أو الوفاق بصدد أمور كبيرة من هذا النوع هو وجود قيم أخلاقية مشتركة تمثل أساسًا لهذه الاتفاقات. فإقرار التزامنا المعاصر بتوفير الحقوق للجميع، على سبيل المثال، يمثل التزامًا أخلاقيًا باحترام تساوى الكرامة والقيمة الكاملة لكل فرد. وبدون هذه القيم المشتركة، لن يتسنى لنا الاتفاق على أن توفير الحقوق للجميع يمثل خيرًا مهمًا، ومن ثم سيقع المجتمع في صراعٍ ضارٍ بين من يدافعون عن الحقوق للجميع وبين من يعارضون ذلك. ولكن لأن مجتمعنا من المفترض أنه يؤيد احترام كرامة كل شخص كقيمة أخلاقية مشتركة عامة، يمكن للناس أن يتفقوا على أن السياسة التى من شأنها إمداد كل فرد بحقوقه هى سياسة صالحة. والحقيقة أنه حال إرساء هذه السياسة، فإنها ستؤكد وربما بروحٍ قوية على مكانة احترام كرامة الآخرين كقيمة أخلاقية مشتركة وفي سبيل بذلك فإنها ستضع أيضًا أساسًا أقوى لحفظ الصداقة والشعور المقترن بالجماعة.

ولوجود تلك القيم الأخلاقية المشتركة ، يمكن أن يوجد اتفاق بصدد مسائل مهمة بحيث لا يتمزق المجتمع بسبب خلافات على قضايا رئيسية. ولهذا السبب بالذات يمكن

تحقق "الصداقة السياسية " political friendship المعنية بكلٍ من مصالح الحياة وأيضاً ما يؤثر عليها (ككل)"(٤٢) ، علاوة على أن الناس سيساهمون سياسياً فى تأمين الاستقرار المستمر للمجتمع. فوجود صداقة سياسية يساعدنا على فهم سبب قول أرسطو "يبدو أن الصداقة ستجمع المدن على كلمة سواء، كما سيبدو المشرعون أكثر اعتناءً بالصداقة من اعتنائهم بالعدالة.(٤٣) فالناس كأصدقاء يتفادون جميع أشكال "الصراع المدنى" المرتبطة "بالعدائية" كما أن أعضاء المجتمع قادرون على العمل معًا لتحقيق غايات مشتركة.(٤٤) وفى هذا الشكل من النظام لن يكون الناس فى حاجة إلى العدالة أو بمعنى أخر ليس هناك حاجة إلى نظام من القوانين أو القواعد التى تفرض نظامًا عادلاً لأنه بالمحافظة على روابط الصداقة، سيتصرف الناس كما ينبغى بدون أى نوع من الحث الخارجى (٤٥).

إلا أن مسألة المحافظة على الصداقة، خاصة ذلك النمط الذى يؤلف بين جوانب المجتمع، لا يمكن تحققه إلا فقط وسط " أناس صالحين". فمن هم هؤلاء الصالحون؟ هم مَنْ لديهم التزام دائم بما هو عادل، وخَيِّر، ويسعون إليه فى إطار جماعى .(٤٦) إذن فهم أفراد ملتزمون بالمحافظة على تلك القيم الأخلاقية المشتركة التى تعد ذات أهمية كبيرة لتحقيق مسار عقلانى للحياة فى المجتمع. ذلك أنهم؛ أى الناس الصالحين؛ على "وفاق مع أنفسهم، ومع الآخرين حيث إنهم عمليًا من نفس العقلية، ماضين فى أمانيهم، لا يتقهقرون ويتقدمون كالمد والجزر(٤٧) .

تأسيساً على ما سبق، يأخذنا القول إلى أن وضعاء القوم base people لا يمكنهم الدخول فى وفاق مع الآخرين باستثناء فى حالات قليلة ، لأن وضعاء القوم هم من يسعون فقط وراء مكاسبهم الشخصية دون اعتبار للصالح العام، ولا يحفظون الالتزام بالقيم الأخلاقية المشتركة للمجتمع. إذ بالرغم من أنهم يفهمون ما يشكل القيم الأخلاقية المشتركة، ومن ثم يعرفون ما تستلزمه حياة عادلة إلا أنهم لا يريدون لأنفسهم ما يريدونه للآخرين من العيش فى هذا النوع من الحياة. فهم دائمًا ما يكونون منخرطين فى صراع مع بقية المجتمع (٤٨) ، ومن الواضح أن هؤلاء الناس يمثلون تهديداً لكلٍ من الصداقة ، وقدرة المجتمع على المحافظة على روح الاجتماعية.

وللتغلب على هذا التهديد الذى يفرض ذلك الوضع على المجتمع. أشار أرسطو إلى أهمية المؤسسات التى تمثل جزءاً من البيئة الاجتماعية، والسياسية المحيطة مثل "الزواج، والأقارب، والتجمعات الدينية، والملاهى الجماعية." حيث تساعد هذه الممارسات على إنتاج قاعدة لحياة اجتماعية مشتركة بواسطة تدعيم أهمية القيم الأخلاقية العامة من خلال عملية المؤانسة، أو إضفاء بعد الاجتماعية socialization. وعندما تحل هذه القيم الأخلاقية المشتركة ستحل بالتالى قاعدة حفظ الصداقة بين أعضاء المجتمع ،لقد ذكر أرسطو أن مؤسسات من قبيل (الأسرة الكيانات الدينية) تعد بمثابة هم أو شغل الصداقة الشاغل ... إنها صداقة ... تقتصر على الانشغال بحياة اجتماعية مشتركة.(٤٩) ففى هذا المناخ يحافظ الناس على شكل أساسى من التحضر، والتمدن؛ كمحصلة لهذا المسلك؛ وهم اكثر تهيواً لأداء وظائفهم المهمة بطرق تساهم فى الخير العام للمجتمع.

إن الصداقة كأساس للمجتمع ستتيح لمختلف الناس ممن يؤدون وظائف مختلفة أن يستمروا فى الحفاظ على التزامهم بالصالح المشترك. ومن ثم فبناءً على هذه الرؤية كان من بين العيوب المهمة فى حجة أفلاطون أنه فشل فى جعل الصداقة قضية مدنية رئيسية فى إقامة مدينة عادلة، وإرساء دعائم لفضائل أخرى عرفها بنفسه من قبيل الاعتدال ، والحكمة ، والشجاعة .

٦- العبودية ، والصداقة

من بين استتباعات المواطنة ، أنه من أجل تدعيم ممارساتها سيقتضى الأمر وجود طبقة من غير المواطنين ممن يؤدون جميع الأعمال الشاقة بحيث يمكن للمواطنين بتجنيبهم هذه الأعمال أن يقوموا بواجبات المواطنة على أكمل وجه. فقد أتاح أرسطو للرجال من الوقت ما يترك لهم أداء واجبات المواطنة عن طريق تحويل الأعمال الخاصة بشئون الأسرة والمنزل إلى كل من النساء والعبيد. وبالطبع يمكن لهذا الوضع أن يخلق عدائية وتمرد من جانب الطبقة الدنيا على الطبقة العليا. إلا أن الصداقة التى يمكن أن

تقوم وسط أشخاص غير متكافئين، أو أعضاء المجتمع من المواطنين ومَن هم دون المواطنين (نساء، وأطفال، وعبيد) تمكن هؤلاء الأفراد غير المتكافئين فى المكانة من تقاسم الحس الاجتماعى مع المواطنين ذوى المكانة الأرفع. وسمات الصداقة بين غير المتكافئين تتمثل فى امتلاك كل طرف فى العلاقة لوظيفة مختلفة يقوم بها فيما يخص الطرف الآخر، فبقيام الشخص بهذه الوظيفة يتلقى شيئًا ما يحتاجه، وهذه الخبرة هى أساس الأنواع المختلفة من "الحب" love بين الناس[٥٠] ، إذن فحتى بين غير المتكافئين يمكن أن تسود قيم أخلاقية مشتركة، وهذه القيم تساعد فى تبرير عدم المساواة فى المكانة. وتأسيسًا على هذه القاعدة ممن الممكن أن توجد الصداقة بين السيد والعبد.

وتشير مناقشة أرسطو للعبودية إلى ما يقوم به العبيد من عمل، وكيفية تحول الناس، وبشكل مبرر إلى عبيد، كما تشير إلى ما يراه كتبرير أخلاقى للعبودية. فالعبد فى نظره شخص لا يقوم بإنتاج السلع، بل يخدم فى قضاء الحاجات داخل المنزل. وهم مطلوبون لأداء كثير من الأنشطة المرتبطة بالحياة المنزلية، والتى بأدائها يتوفر للأفراد (فى هذه الحالة يقصد الذكور البالغين من أعضاء المنزل) الوقت اللازم للمشاركة فى الشئون السياسية والأنشطة العامة [٥١] .

أما عن تبرير العبودية، فثمة نوعان إما عرفى أو طبيعى . هذا الأخير فقط هو المقبول عند أرسطو. فجعْل الناس عبيداً وفقًا للعرف أو التشريع معناه أن الأقوى يخضع الأضعف لسيطرته، وحكمه مثلما يحدث؛ على سبيل المثال؛ عندما تغزو دولة ما دولة أخرى، وتجعل من الناس فى الدولة المُغار عليها عبيداً. فقد اعتقد أرسطو أن العبودية العرفية، أو الناشئة بحكم الأعراف، والتقاليد ليست عادلة. وهناك عدة أسباب لموقفه هذا. **أولاً** أنه فى حالة الحرب التى تغير فيها دولةٌ على دولةٍ أخرى، وتأخذ مواطنيها عبيداً قد لا يعاملون فى الواقع وفق أسس عادلة، تصبح العبودية فى هذه الحالة غير عادلة. **ثانيًا** من الوارد ألا يكون الناس المستعْبَدون حتى فى حرب عادلة مستحقين ذلك المصير على الإطلاق. ومن هنا يشجب أرسطو سلوك استعباد الناس كنتيجة للحرب، لأن المرء قد يستعبد أناسًا يتميزون بالقدرة على التفكير[٥٢] .

ومن هذا المنطلق، يتضح لنا مَنْ مِنَ الأشخاص يمكن أن يُستعبد ومن لا يجب أن يكون كذلك. فاستعباد الآخر لا يكون شرعيًا إلا فى حالة وجود علاقة طبيعية بين السيد، والعبد. علاقة يكون فيها العبد الذى يفتقد الصفات التحاورية محكومًا من قبل شخص يمتلك هذه الصفات (٥٣). فمن غير اللائق أن تستعبد شخصًا لديه صفات تحاورية؛ فمثله سيحجم عن تحقيق الاستفادة الكاملة من قوته، وهو صراحة مالا يعد محمودًا لا للعبد ولا للمجتمع. ولكن يبقى أن العبيد لديهم قدر من العقلانية؛ برغم ضآلتها إلا أنها تسمح لهم باتباع أوامر من يملكون القوة العقلانية الكاملة والذين بحكم هذه الفضيلة يحتلون مكان السلطة على العبيد. فهؤلاء من يفتقدون طبيعيًا للبعد العقلانى الكامل full rational dimension إنما ينتفعون بعبوديتهم، فهم يحصلون على المنافع الضرورية لضمان بقائهم بل هم أيضًا قادرون على المشاركة فى عمل نافع للمجتمع. والسيد بدوره ينتفع من ذلك لأن العبيد يتيحون له من الوقت ما يسمح له بالمساهمة فى الشئون العامة. وهنا تكون العبودية علاقة طبيعية أو أخلاقية لأنها تقدم فوائد متبادلة بين السيد والعبد، حيث إنه حسب أرسطو "هناك مصلحة مشتركة وعلاقة من الصداقة بين السيد والعبد، عندما يكون كلٌ منهما جديرًا بالموقع الذى يقف فيه."(٥٤)

إذن فالعبودية مبررة من اجل تحقيق حكم ذوى القدرات العقلانية، ومن هم فى وضع الاستفادة الأفضل من الذكاء العملى. فهى وسيلة لغاية أسمى، وهى فى حد ذاتها ليست مؤشرًا على حالة غير عادلة، وغير أخلاقية من الأمور. والسبب فى ذلك؛ بالنسبة لأرسطو؛ لا يمكن رده إلى عدم امتلاكه؛ أى أرسطو؛ لمفهوم عن حقوق الفرد التى تتطلب حصول جميع الأفراد على نفس الكرامة. ورغم جهوده فى إصلاح العبودية بنفى الحق فى استعباد الأشخاص ذوى المهارات التحاورية ممن قد يقعون أسرى فى الحرب، إلا أن قبوله للعبودية يبقى شيئًا مقيتًا لدى مؤيدى المجتمع المدنى فى العصر الحديث (٥٥).

٧- المواطنة والتباين فى الإسهامات

تشكل المدينة صيغة للمجتمع هدفها الرئيسى "السعادة والخير الحقيقيين"[٥٦] فالأفراد يجدون فى المدينة الخبرات المشتركة التى يتقاسمها الجميع والوسائل الخاصة بالأمان المادى وأيضًا أساس حياة أخلاقية تقوم على الفضيلة. مع ذلك، لا يمكن إحراز الغايات المشتركة لحياة المدينة إلا إذا سلم الجميع بأن مختلف المواطنين لا يساهمون بنفس النسبة فى سبيل الغايات الخاصة بحياة المدينة، وأن المواطنين الذين يساهمون اكثر يجب أن ينالوا مجداً اكثر. خاصة أن بعض المواطنين بحكم "تفوقهم المدنى" الرفيع يعملون اكثر من مواطنين آخرين لتحقيق الحياة "الصالحة" لجميع أعضاء المجتمع وبفعل هذه الحقيقة، يجب أن ينال هؤلاء الأفراد نصيباً أكبر من المدينة.[٥٧] ومن ثم فحتى إذا كان الناس مستاوين فى المكانة الاجتماعية أو الثروة، فإن الشخص الذى يساهم اكثر فى رفعة المجتمع يجب أن يتلقى مزيداً من الاعتراف بإسهاماته للمجتمع. وبالمثل فمن بين الناس غير المتساوين فى المكانة الاجتماعية، والثروة، يأتى الشخص الذى يساهم أكثر فى "التفوق المدنى" civic excellency وهو بالضرورة من يجب أن يكافأ بالقدر الأكبر على الإطلاق - من سواه[٥٨] .

ورغم ضرورة الاختلاف النسبى للمكافأة وفق الإسهامات الجديرة فى حفظ المدينة، فقد يكون لها آثار سلبية وضارة أيضًا. فالمواطنون الذين يحصلون على مثل هذا الاهتمام المرتفع قد يثيرون الحقد والخصومة وسط الأقل تقديراً. وإذا وقع ذلك سيتقوض هذا الوفاق المطلوب لتحقيق نظام صالح، غير أن هذا الاحتمال المشئوم من شأنه أن يتبدد بوجود الصداقة السياسية التى تشير إلى التزام عام مشترك يتعلم كل فرد بمقتضاه أن يحترم إنجازات وإسهامات المواطنين الآخرين وأن يرى هذه الإسهامات باعتبارها ضرورية لرفعة المجتمع. ذلك أن الصداقة كفضيلة مدنية مهمة تعد شكلاً للحياة لا تتيح فقط للسادة والعبيد أن يعيشوا فى انسجام مع بعضهم البعض بل أيضًا تتيح للناس من فئة المواطنين أن يتقبلوا بدون ضغينة وجود مستويات مختلفة من الاعتراف والتقدير للفروق فى الإسهامات فى رفاهة المجتمع.

٨- العائلة ، والملكية الخاصة

من شأن الرؤية التى قدمها أرسطو فى المواطنة، والصداقة أن تساهم فى الحد من ذلك الضرر الناتج عن الحقد كما ذكرنا، كذلك سيكون أيضًا لمفهومه عن الأسرة والملكية الخاصة نفس الفعل. فكل من هذين المؤسستين يعد مطلوبًا لتمكين الأفراد من الشعور بأن حياتهم ذات قيمة، وهما ضروريان أيضًا كبعدين لمدينة جيدة التنظيم من شأنها تأمين الإحساس بالتضامن الاجتماعى وسط مختلف الناس، مواطنين وغير مواطنين، نساءً ورجالاً.

إن مجتمع الحراس عند أفلاطون يعد "نوعًا مائعًا من الأخوة" (٥٩) watery sort of fraternity فى نظر أرسطو الذى رفض على نحو خاص فكرة الأُسر المشاع، حيث يكون الأطفال هم أطفال الجميع ، وقال فى هذا:

إن الناس يولون جُلَّ اهتمامهم إلى ما يملكون ، ونراهم أقل عناية بما هو عام وشائع؛ أو أنهم، على أية حال لا يهتمون بما هو شائع إلا بقدر اعتناء كل فرد على حدة، وعلى نحو فردى... ونظام أفلاطون إنما يعنى أن كل مواطن سيكون لديه مئات من الأبناء ، وهم لن يكونوا أبناء لكل مواطن على نحو فردى ، بل أن كل ابن سيكون ابنًا بالدرجة نفسها لكل، ولأى أب، والنتيجة أن كل ابن لن يجنى سوى الإهمال، بقدر متساوٍ من كل أب" (٦٠) .

"men pay most attention to what is their own: they care less for what is common; or, at any rate, they care for it to the extent to which each is individually concerned..... The scheme of Plato means that each citizen will have a thousand sons: they will not be the sons of each citizen individually: and every son will be equally the son of any and every father; and the result will be that every son will be equally neglected by every father"

فخطة أفلاطون من شأنها أن تضعف من الروابط الأسرية إلى درجة يغيب فيها لدى كل أب أى شعور قوى بمعاملة "الأبناء" الآخرين فى مجتمع الحراس باهتمام وعناية شديدين. وبالمثل ، فلن يكون هناك ابن، فى مجتمع أفلاطون شاعراً أى علاقة انتماء للأشخاص الآباء.(٦١) وهذه المحصلة التعسة من شأنها أن تساهم بكل بدٍ فى سيادة شعور بالنقمة وسط كثير من الآباء تجاه المجتمع.

وفيما يخص الملكية الخاصة، ذكر أرسطو أن الناس عندما يملكون "ما يخصهم من حيز مستقل من المصالح" فهم يكونون اكثر استعداداً لتفادى المشاحنات، والخلافات بين بعضهم البعض. وكذلك من الوارد أن تزداد مصلحة الناس وكثافة أنشطتهم عند إتاحة الملكية الخاصة "ذلك لأن كل فرد سيشعر وقتها انه يوظف نفسه فى سبيل ما يملكه."(٦٢) هذا بالإضافة إلى أنه لا يوجد أساساً سببٌ؛ حسب أرسطو؛ لعدم الاستفادة من الملكية الخاصة فى تدعيم أغراض اجتماعية عامة، بعكس ما أضمر أفلاطون، فى ظن أرسطو، من رأى يفيد عدم إمكانية ذلك. فالناس يمكنهم الاستفادة بما يملكونه بطرق تنفع المجتمع ككل. وهو يرى أن النظام الأفضل (قياساً على نظام أفلاطون) هو ذلك النظام الذى تكون فيه الممتلكات فى حيازة خاصة، ولكنها مكرسة لأغراض مشتركة، ومن ثم تصبح الوظيفة الأنسب للمُشرِّع هى جعل الرجال على أتم الاستعداد لأن يتعاملوا مع ممتلكاتهم بهذه الطريقة(٦٣) .

وسيبدو من الوهلة الأولى– وبحكم ما قدمه من حقيقة مؤداها أن الملكية الخاصة تمد الناس بحيز مستقل – كما لو كان أرسطو يضع الأساس لمجتمع مدنى، حيث يعد توفير حيز مستقل عن الحكومة؛ مثلما رأينا فى الفصل الأول؛ مسألة ذات أهمية بالغة لتأمين الحريات. غير أنه بربطه بين الناس والحاجة إلى الاستفادة العامة من ملكية الفرد، يؤكد أن الحيز المستقل الخاص بالمجتمع المدنى لن تقوم له قائمة. فما يعنيه أرسطو فعليًا بالحيز المستقل هو مجرد مساحة يمكن لأصحاب الأملاك أن يدّعوا ملكيتها، لكنها ليست مساحة تتيح للأفراد استقلالية، ومدى واسعًا من الخيارات الخاصة كما هو الأمر فى المجتمع المدنى ، خاصة من الطراز الليبرالى، الذى أوردناه فى الفصل الأول.

علاوة على ذلك، وبناءً على ما تبناه أرسطو من موقف تجاه أفلاطون، فقد يبدو أنه نزع نحو الاعتقاد بأن أفلاطون قد دافع عن منظومة من الحيازة الجماعية للممتلكات لجميع الناس في المجتمع وليس فقط للحراس. لكن الأمر في الحقيقة لم يكن كذلك. فمثلما رأينا كان من شأن أفلاطون أن يقبل بوجود الملكية الخاصة لكثير من الناس خارج فئة الحراس. علاوة على قبوله؛ شأنه في ذلك شأن أرسطو ؛ بفكرة إمكانية كبح الشهوة، والتحكم فيها بشكل كامل بواسطة التدريب الأخلاقي. وفي هذه الحالة، وكما قال أرسطو فان "الصلاح الأخلاقي ... سيضمن أن تتحول ملكية كل فرد إلى خدمة المنفعة للجميع، بنفس روح المثل القائل أن 'خيرات الأصدقاء هي خيرات الجميع.'"[٦٤] ومن ثم فقد رأى ارسطو؛ تماماً مثلما رأى أفلاطون؛ أن مفهوم "هذا ملكي" this is mine يجب أن يُرى كإسهام في التوعية بأن الفرد متاح له أن يملك ثروة شخصية على شرط استخدامها في إعلاء أهداف اجتماعية.

٩- الدساتير: العادلة، وغير العادلة

يتعلق دستور المدينة بعديد من السمات المهمة الخاصة بالمجتمع السياسي. فالدستور ينقسم إلى مناصب كل منها له سلطات معينة فيما يتعلق بالأهداف والقيم المشتركة للمجتمع.[٦٥] ومن ثم "فهو تنظيم لمناصب في الدولة يتم بمقتضاه وضع منهج لتوزيع هذه المناصب، وإقرار سيادة السلطة، وتحديد طبيعة الغاية التي ستتبعها المؤسسة وجميع أفرادها.[٦٦] علاوة على ذلك، فإن أي دستور يتأثر إلى حد بعيد في خاصيته أو صفته بالطبقات الاجتماعية، والاقتصادية التي تهيمن على المجتمع[٦٧] لأنه باختلاف الطبقات التي ستهيمن ستختلف الدساتير. ومن ثم فمع تنوع الدساتير يكون من الطبيعي أن نسأل ما الذي يجعل للدستور قيمة. هنا نجد أرسطو واضحاً في إقراره بأن الدساتير التي تعلي من المصلحة العامة هي فقط الجديرة بأن تعتبر "دساتير صحيحة". أما ما عداها من دساتير تعلي من شأن المصالح الشخصية للطبقات الحاكمة فهي محض " انتكاسات."[٦٨] .

وقد استخدم أرسطو كلاً من العامل الطبقي واحترام المصلحة العامة كأساس لتقييم ووصف الدساتير المختلفة. فالأنواع الثلاث الصالحة من الدساتير هي تلك القائمة على احترام المصلحة العامة، وهي الحكومات المَلكية **kingships**، والنظم الأرستقراطية **aristocracies**، والحكومات الشعبية **polities** . ونجد أن الطبقة المهيمنة في النوع الأول متمثلة في الملك، وفي النوع الثاني متمثلة في طغمة من الأشخاص الأكثر جدارة، وفي النوع الثالث متمثلة في المجموع والتي اصطلح عليها فيما بعد بالطبقة المتوسطة **middle class.** أما الانتكاسات الثلاث لهذه الصيغ فهي الطغيان **tyrannies** وحكم الأقلية أو الأليغاركية **oligarchy** والديمقراطية **democracy.** الطغيان هو حكم فرد واحد فاسد، والأليغاركية هي حكم الأغنياء ممن حددوا الصالح العام بطريقة تنفعهم هم فقط، والديمقراطية هي حكم الكثرة المتمثلين في هذه الحال في الفقراء.[٦٩] وسنناقش كل شكل على حدة لنميز الحق من الباطل.

إن النوع الأكثر قرباً للنموذج الإلهي من بين الدساتير الحقة هو المَلكية[٧٠] وهي أقرب في طبيعتها لنظام أرستقراطي لأنها حكم "الطبقة الأفضل" وكذلك لأن الجدارة كما في النظام الأرستقراطي هي أساس الحكم. علاوة على أن المَلكية تصون ثروة الملاك من "المعاملة الظالمة" التي يمارسها من يسلبون هذه الثروة من أصحابها. في الوقت نفسه، فإن المَلِك يحمي بقية المجتمع من "الغطرسة والقمع.[٧١]" وذكر أرسطو أيضاً أن من الأفضل للملوك أن يتقبلوا حكم القانون، كأساس لنظام حكمهم. "فحكم القانون مفضلاً... عن حكم مواطن واحد بمفرده"، ومضى أرسطو في قوله إن "القانون ... يُروِّض من في المناصب عمداً بروحه الخاص، وإن حكم القانون، يمكّن الحكام من البت في القضايا بصورة عادلة.[٧٢] ففي مجتمع يحكمه القانون، يكون "الحُكم لله والعقل." ولكن حيث يحكم الرجال بمفردهم، يقع المجتمع تحت سلطة "البهيمية" **the beast**[٧٣] فعندما يحكم الرجال بدون اعتبار في حكم القانون ستكون الشهوة والانفعالات الخارجة عن السيطرة، دوناً عن العقل هي القوى السياسية الرئيسية في المجتمع.

وفيما يخص الصيغة المنحرفة أو الفاسدة من الملكية فإننا نجدها فى الطاغية الذى يجعل الأولوية للبحث والسعى وراء مصلحته هو دون الاعتبار فى المصلحة العامة. وهو شأنه شأن الأليغاركى الذى يجمع ثروة عظيمة ليصبح فى وضع يتيح له تسليح نفسه بجيش وأيضاً من أجل الرفاهية. وهو لا يثق فى الجماهير من الناس ويبذل كل جهد لتجريدهم من الأسلحة(٧٤) . ويمكنه محاولة البقاء فى السلطة سواء عن طريق إفشاء عدم الثقة بين الناس بحيث لا تكون هناك وحدة فى مواجهته، أو عن طريق اتخاذه مساراً أرفع شأناً ويصبح أقرب إلى الملك. وفى الحالة الأخيرة فهو يكرس نفسه لدعم المصلحة العامة ومن خلال اتسامه بالاعتدال، يكون قادراً على كسب تأييد الجماهير وأيضاً الأرستقراطيين(٧٥) .

أما الأرستقراطية وكما أشرنا فهى حكم القلة الأكثر جدارة.(٧٦) والصيغة الفاسدة منها هى الأليغاركية التى تمثل نمطاً من الحياة يحكم فيه الأثرياء بقية المجتمع لمصلحة الأغنياء دون الاعتبار فى حكم القانون. وتتميز الأليغاركية عن الديمقراطية بحكم الحقيقة القائلة بأنه فى حالة الأليغاركية، يحكم الأغنياء أما فى الديمقراطية فالفقراء هم من يصلون إلى السلطة.(٧٧) ودفع أرسطو بأنه يجب على الأليغاركيين إذا أرادوا الاستمرار أن يصلحوا من أنفسهم، وهو ما يمكنهم عمله بالسماح لأصحاب الأملاك بأن يتولوا مناصب سياسية. بالإضافة إلى ذلك يجب أن يكونوا على استعداد لشغل أهم المناصب العامة بدون مقابل بحيث يبدو لباقى المجتمع من المواطنين المستثنين من الحكم أن الموظفين معنيون بوضع الصالح العام فى الأولوية (٧٨) .

انتقل أرسطو بعد ذلك إلى مناقشة حكم الشعب باعتباره "أفضل دستور، وطريقة للحياة بالنسبة للأغلبية **majority** من الدول والناس"(٧٩) ، ففى حكم الشعب هناك قاعدة وسطى بين قوتين متنافستين فى المجتمع، يتمثلان فى هذه الحالة فى الصراع بين منظورين طبقيين متعارضين(٨٠) ، حيث تعمل الطبقة المتوسطة، فى حكم الشعب، كقوة معتدلة بين طبقتين متباعدتين تتنافسان فيما بينهما؛ إحداهما تمثل

مصالح فئة أوليغاركية والأخرى تمثل مصالح الديمقراطية. وتفصح بعض حكومات الشعب، بشكل عام، عن ميول لأن تكون أقرب للديمقراطية في حين تميل حكومات أخرى إلى أن تكون مثل الأوليغاركيين(٨١).

على أية حال تعتبر حكومة الشعب أساس الصيغة المعتدلة من الحكومات السياسية. فقد ذكر أرسطو أن الأفراد الذين يفضلون عيش حياة معتدلة هم "الأكثر استعداداً للإصغاء إلى العقل."(٨٢) وهذه الطريقة المعتدلة من الحياة إنما تنعكس في المجتمع من خلال حقيقة مفادها أن الحكومة الشعبية تقوم على طبقة متوسطة، طبقة تمثل منتصف الطريق بين الأغنياء، والفقراء. فالناس في أي من هذين المعسكرين أغنياء أو فقراء يكونون متحمسين فيما يخص إعلاء غاياتهم، وبالتالي لا يمكنهم تتبع حكم العقل. فالأغنياء يميلون إلى أن يكونوا أكثر عنفاً، وهم في مغبة ذلك قد ينخرطون في "جرائم خطيرة" في حين قد يقع الفقراء فريسة لـ "جرائم التشرد، والتسول"(٨٣) .

ومن الواضح أنه في النظامين كليهما ، لن يتسنى للمواطنين أن يخضعوا لحكم قوانين عادلة. فالأغنياء وبسبب امتلاكهم الكثير من الامتيازات لن يحققوا النظام المطلوب في سبيل احترام ودعم القوانين العادلة. والفقراء الذين تعوزهم جميع الامتيازات سيصيرون حاقدين وفي هوان نفسي ولن تتوفر لهم الفرصة لإرساء دعائم قوانين عادلة. وحيث تسود هاتان الطبقتان لن تصبح الدولة سوى مجرد عراك دائم بين فقراء وأغنياء، إنه وضع "لا يتألف سوى من عبيد، وسادة: دولة أحد وجهيها من الحقد، والوجه الآخر من الازدراء." وذهب أرسطو إلى أنه "حينئذٍ لن يتبقى من روح الصداقة، أو مزاج المجتمع السياسي ما يمكن المضي في محوه. نعم إن المجتمع يعتمد على الصداقة؛ ولكن إذا ما حلت العداوة بدلًا من الصداقة؛ فإن الناس لن يتقاسموا ولو حتى الطريق الواحد"(٨٤) .

من ناحية أخرى، نجد أعضاء الطبقة المتوسطة "أقل الجميع معاناة من الطموح" وأكثر مقدرة على الحكم بنظام يُعلي من شأن الصالح العام وإرساء القوانين الصالحة

التى يجب أن يكون لها السيادة فى المجتمع. إذن فهى تبدو أكثر قدرة على إرساء قيم أخلاقية عامة ومشتركة يمكن أن تكون بمثابة أساس للصداقة والروح الاجتماعية بين مختلف الطبقات فى المجتمع.

والقيم الأخلاقية المشتركة التى ستعليها وتروج لها الحكومة الشعبية من خلال الطبقة المتوسطة هى قيم واضحة أيضًا. "دولة تهدف أن تُكوِّن ... مجتمعًا مؤلفًا من أشخاص متساوين، ونظراء peers ومن ثم يمكن لهم أن يصيروا أصدقاء، وأقرانًا. والطبقة المتوسطة تفوقُ مَنْ عداها فى امتلاكها لتلك التركيبة. ويستتبع ذلك أن يصبح مقدراً للدولة التى تقوم على الطبقة المتوسطة أن تكون الأفضل تأسيسًا.[٨٥] فحكومة الشعب تناضل من أجل المساواة من خلال الطريقة التى توزع بها الملكية. وحقيقة الأمر أن السبب الرئيسى فى نجاح حكومة الشعب أنها قائمة على "{ توزيع} معتدل وملائم للملكية."[٨٦] ففى مجتمع يساء فيه توزيع الملكيات ويمتلك القليل فيه الكثير منها، بينما لا يملك الباقى شيئًا، تضعف الفرص المتاحة لتحقيق روح الاجتماعية. وفى المقابل، إما أن يتحول المجتمع إلى الأليغاركية (حكم قطاعات صغيرة من المجتمع تحوز معظم الممتلكات) أو إلى "ديمقراطية متطرفة" (حكم الفقراء لبقية المجتمع). علاوة على ذلك، فقد يفضى رد الفعل، تجاه أى من هذين الصيغتين من النظم غير العادلة، بالمجتمع إلى الطغيان.[٨٧].

وللأسف، نادراً ما نجد هذا النوع من الحكومات متحققًا، لأنه دائمًا ما يغلب أحد الميلين؛ الأليغاركية أو الديمقراطية المتطرفة ويمتطى السلطة، وهو ما يحدث إلى حد كبير إما بسبب ضآلة الطبقة المتوسطة بدرجة كبيرة أو لوجود عداوة حادة بين الجماهير والأغنياء [٨٨].

١٠- الديمقراطية والتشاور العام

بما أن الطغيان هو الشكل الأكثر انحرافًا من بين الأنظمة غير العادلة، وأن الأليغاركية هى التالية وراء الطغيان من بين أسوء الأنظمة، فإن الديمقراطية هى "الأكثر اعتدالاً " من بين تلك الأنظمة الأسوأ، فهى "أقل الشرور" وسط تلك الأنظمة

التى تعتبر غير عادلة.[89] فالديمقراطية شكل من الحكومة تقوم على حكم الفقراء، و"الأحرار- مولداً" والسواد الأعظم من الناس [90].

علاوة على ذلك فان الديمقراطية تؤكد على رؤيتين من الحرية: الأولى أن الأفراد يجب أن يتقاسموا أو يشتركوا فى أن يَحكموا ويُحكموا.[91] وهذا يعنى أن المواطنين يجب أن يتوفر لكل منهم فرصة المشاركة فى المناصب العامة. كما أن النظرة الجماعية للمواطنين يجب أن تسود بصدد قضايا مثل طبيعة القانون. وهنا؛ على خلاف ما ذكره أفلاطون فى جمهوريته؛ من أن الفلاسفة يجب أن يحكموا، اعتقد أرسطو انه من الممكن جداً أن يكون تشاور الناس مع بعضهم البعض مؤدياً إلى افضل القرارات، واعتقد أنه حتى إذا كانت الحالة أن الفرد لن يتفوق بنفسه فى دور القاضى على أحد الخبراء، فعندما يلتقى الأفراد معاً، ويتوصلون إلى أحكامهم كمحصلة للتشاور، ستعد تلك الأحكام الأفضل أو على الأقل ليست بالأسوأ من تلك التى يتخذها من يسمون بالخبراء، وأردف قائلاً "من الوارد، فى حقيقة الأمر، أن يكون كل فرد أسوأ على مستوى إطلاق الأحكام من الخبراء، ولكن عندما يلتقى الجميع معاً فهم إن لم يكونوا أفضل من الخبراء فلن يكونوا أسوء منهم على أية حال"[92].

بالإضافة إلى أن هناك كثيراً من مجالات الاهتمام التى لا يكون الخبراء فيها وبصدد موضوعات بعينها أفضل، كحكام، ممن هم دونهم، أو ممن يمكن تسميتهم بالمواطنين العاديين .average citizens ودلل أرسطو قائلاً : إن المنزل ... شيء لا يمكن أن يكون فهمه حكراً على البناءين دون غيرهم."[93] ويمد هذا المثل على استقامته فى مجال السياسة ، فإنه من الوارد أن يكون المواطنون العاديون المتشاورون معًا على مستوى عالٍ من الجودة إن لم يكونوا الأفضل من الخبراء عند اتخاذ الأحكام بصدد موضوعات سياسية سواء داخلية أم خارجية. وربما يكون أحد أسباب هذه الرؤية منبثقًا عن معالجة أرسطو للذكاء العملى. فكما يتذكر القارئ أن الذكاء العملى ليس معنيًا بتقديم نظرية متميزة لنظام متطور من القواعد التى تفسر الأحداث، بل هو على العكس من ذلك، يصف نماذج وميولاً تقدم إرشادات لكيفية

صياغة القوانين أو قضايا عامة أخرى والتفكير فيها. وهنا نؤكد أن تحديد هذه الميول لا يعد من العلوم الدقيقة بالمرة. وذلك ما يرجع إلى تدفق الأحداث على كثرتها، كما وفى الغالب يكون من الصعب تحديد النموذج الذى تتسلسل وفقًا له هذه الأحداث، ولكن عندما يشترك الناس فى هذه المحاولة معًا يكونون قادرين على المقارنة، والمضاهاة بين الرؤى. وفى تلك العملية يكونون أيضًا أكثر استعداداً وتهيؤاً لخلق صورة أكثر دقة عن الأحداث كأساس للقوانين التى سيرضون بها فى النهاية. فعندما ذكر أرسطو أنه فى النظام الديمقراطى يجب أن تكون الأغلبية هى المحددة لمحصلات الأمور، وأن رؤيتهم هى "تعبير عن العدالة" ينبغى أن يُفهم من ذلك أن قرار الأغلبية سيظهر عن عملية من التشاور العام التى تشكل رؤى الناس بحيث يكون حكمهم الناتج قائمًا على تقدير ذكى للقضايا كوجه مقابل لرد الفعل الوجدانى (٩٤) .

كذلك فإنه من الأكثر احتمالًا أن تتفادى هذه المقاربة فى الحكم ما يمكن وقوعه من عدم استقرار سياسى. فحسب أرسطو، من شأن مقاربة أفلاطون فى الحكم، تلك المقاربة التى تجعل مجموعة واحدة من المواطنين هم الحكام الأبديون للدولة؛ ناكراً بذلك الفرص على جميع المواطنين فى المشاركة فى تولى المناصب وفق ما يتطلبه مبدأ لتحكم ولتكن محكومًا ruling and being ruled؛ من شأن هذه المقاربة أن "تولد استياءً، وشقاقًا حتى وسط الأعضاء ممن ليس لديهم موقفٌ بعينه، وبالتالى، وبدرجة أكبر وسط الأعضاء ذوى الطموح المرتفع، والعسكريين."(٩٥) وبذلك لن يكون أفلاطون، فى وجهة نظر أرسطو، قادراً على الاحتفاظ وسط المواطنين بالقيم الأخلاقية المشتركة التى يمكن أن تصل بين المصالح المختلفة فى المجتمع وتخلق أواصر الصلة الاجتماعية والصداقة التى اعتقد أرسطو فى ضرورتها من أجل مجتمع سياسى صحى ، وعادل. إن رؤية أرسطو للتشاور تعد حدسًا لذلك النوع من تفكير المجتمع المدنى الذى سنناقشه فى الجزء الثانى من هذا الكتاب. خاصة عندما نناقش منظور العقل العام فى فصول روسو، وهيجل، وكانط، ورولز، فنحن سنكون بصدد مناقشة شكل من الاستدلال الذى يتعلم فيه الأفراد أن يستشيروا وجهات نظر الآخرين كأساس لتطوير كل من وجهات نظرهم أنفسهم وإجماع المجتمع على قضية معينة. هذه الخبرة تعد أساسية لإعلاء

ما سميناه فى الفصل الأول بالاحترام المتبادل أو قدرة الناس على فهم رؤى وآراء من يختلفون عنهم.

المفهوم الثانى للحرية فى نظام ديمقراطى يتمثل فى ضرورة امتلاك الأفراد الحرية فى أن يعيشوا كما يحبون "تلك الحياة التى تحث عليها الديمقراطية هى وظيفة الرجل الحر تمامًا كما هو الأمر بالنسبة للعبد فى أن يعيش كما يحب أن يعيش.(٩٦) ووفق هذه الصيغة، يكون الأفراد متحررين من تدخل الحكومة. بالإضافة إلى أن هذه الرؤية تساهم فى إرساء نظام من الحرية يتكامل مع المساواة، يجب أن يكون فيه ما هو متحقق من الحرية لشخص واحد ممكنًا لجميع الأشخاص، ويبدو أن العيش كما يحلو لنا سيتعارض دائما مع الرؤية الأولى للحرية التى تؤكد على أن الأفراد يجب أن يشتركوا فى التشاور العام من اجل القضايا. فلإنجاز هذا الهدف يجب أن يتقبل الناس حقيقة أنه فى أوقات معينة عليهم أن ينسوا أن يعيشوا كما يحلو لهم وذلك بغرض المساعدة فى تحقيق إجماع على قضايا عامة مهمة. وعندئذ فقط سيكون من الممكن المحافظة على تلك القيم الأخلاقية المشتركة التى تمثل أساس استمرار أواصر الصداقة.

لقد قدم أرسطو نصيحة عن كيفية تحسين الديمقراطية وتحريكها فى اتجاه نظام يتميز بالخير والاستقرار. فقد ذهب إلى أنه من الضرورى التأكيد على مستوى دائم من الرخاء للطبقات الدنيا "فالفقر هو سبب عيوب الديمقراطية"، ويمكن أن يتحقق الرخاء عن طريق توزيع الفائض فى صورة "منح شاملة للفقراء".(٩٧) .ويتبنى هذه الرؤية، كان لأرسطو أن يأمل فى أن يجعل من الديمقراطية النظام الأكثر قربًا لحكم الشعب، لان هذا النظام سيكون مهيئًا لحفظ الصداقة وبالتالى سيصون الخبرة الاجتماعية التى تعد غاية فى الحيوية لتأمين مجتمع صالح. وفى هذا النظام أيضًا سيكون ممكنًا تصور درجة كافية من الثقة للسماح بحدوث التشاور العام الذى تتطلبه الديمقراطية من مواطنيها.

إن مناقشة أرسطو للتشاور العام فى سن القوانين يدعم وجهة نظره المماثلة فى مناقشته لنظام الحكومة الملكية، حيث إن الحكومة فى المجتمع يجب أن تقوم على حكم

القانون وليس على السلطة الشخصية لحكام بعينهم. والسلطة الشخصية سواء كانت تمارس من قبل شخص واحد أو هيئة من الأشخاص يجب ألا تستخدم إلا فى ظل غياب قوانين تغطى مسألة ما لصعوبة؛ إن لم يكن استحالة؛ وضع قواعد عامة يمكنها تغطية جميع الاحتمالات الواردة. وفى تقوية حكم القانون على حكم الأفراد، كشف أرسطو عن اقتناعه بأن "السيادة النهائية" يجب أن تكون لحكم "القوانين التى سنت بشكل صحيح" على حد تسميته. فما تلك القوانين التى سنت بشكل صحيح؟ سؤال وعر لأنه بناءً على اعتماد روح الدساتير على طبقات اجتماعية معينة، فإن القوانين قد تنحاز إلى صف طبقة، أو أخرى. إلى أن، وهنا تأتى الإجابة، أشار أرسطو إلى أهمية الدساتير الصحيحة فى إنتاج قوانين صحيحة. فقد ذكر أن القوانين العادلة هى تلك القوانين التى يجب أن تكون فى "انسجام مع الدساتير الصحيحة."(٩٨)

وبناءً على تأكيد أرسطو على إتاحة الفرصة لإحلال الناس العاديين محل الخبراء فى غمار عمليات التشاور العام، قد يبدو أن من أحد المعايير المهمة لتحديد ماهية الدساتير العادلة هو شرط أن يتم سن القوانين من خلال هذا التشاور العام بين المواطنين. فبدعمه لفكرة حكم القانون، نادى أرسطو بالحكم القائم على تشاور المواطن كأحد الأسس المهمة لحكومة رعوية عادلة. ونراه فى سبيل ذلك يفصح ثانية عن رؤية للحياة السياسية توسع من تلك الرؤية التي وجدناها عند أفلاطون.

١١ - أرسطو والمجتمع المدنى

ولكن رغم التأكيد على التشاور العام وسط المواطنين، لابد أن يتضح لنا أن رؤية أرسطو للمجتمع قد استبعدت كثيرين من المشاركة الكاملة فى الحياة العامة كما رأينا لتّونا فيما يتعلق بالنساء والعبيد. بالإضافة إلى ذكره أن الحرفيين وأصحاب الحوانيت المنخرطين فى أنشطة كانت تعد "وضيعة وغير ملائمة للصلاح"، وفى دولة يأمّها دستور مثالى، لا يمكن لهم أن يصيروا مواطنين يشاركون بشكل كامل فى الحكومة. فمهام العمل من هذا النوع، مثل الفلاحة يجب أن تؤديها طبقة منفصلة من الناس بحيث

يكون لدى الآخرين الموكل لهم أن يلعبوا دور المواطنين ما يكفى من تفرغ ضرورى للمشاركة فى الحكومة. "فالتفرغ ضرورى لأن ينمو المرء فى صلاح، وأن يتتبع الأنشطة السياسية."(٩٩) .

ويرى أرسطو أن الناس الذين يقومون بعمل ضرورى فى المجتمع لن يستطيعوا الحصول على فرص تؤدى إلى تطوير قدراتهم العقلانية. فحتى فى أفضل المدن فإن أغلب ما تقدمه الحياة الإنسانية لن يكون متاحًا للجميع. وهذه الرؤى والمواقف إنما تشير إلى أن أرسطو اعتقد انه بهدف تحقيق المجتمع لأغراضه الجماعية سيكون هناك أناسٌ فى حلٍ من العدالة الممنوحة للآخرين، والسخرية هنا أن هناك فضيلة ينتظر اكتسابها من تحديد وقائع المجتمع بهذه الطريقة. فالحقيقة أن هذه المقاربة تتيح لأرسطو أن يحدد موضوع الحدود المفروضة على تصرف الإنسان، وبوجود هذه الحدود فى ذهن المُشرِّع فإنه يكون على وعى بأنواع الحدود التى يجب أن يناهضها فى سبيل تحقيق مجتمع أكثر عدالة كلما أمكن(١٠٠) .

ولكن ما المبرر فى تحدى أرسطو للحدود الخاصة بمجتمعه؟ يبدو أن التزامه بالصداقة كان من شأنه أن يشجعه على إعادة التفكير فى رؤيته الخاصة بالهيراركية أو النظام الطبقى الهرمى **hierarchy** ، فكما رأينا؛ بدون الصداقة؛ لن تكون هناك أسس للمجتمع. وهنا تقوم الصداقة عند أرسطو على قيم أخلاقية مشتركة وسط أعضاء المجتمع باختلاف مشاربهم. ولكن حيث تكون القيم الأخلاقية موضوع البحث هى تلك القيم التى تتسبب فى وجود قيود صارمة وعميقة، وصراعات فى المجتمع فعلى المرء أن يتساءل عما إذا كانت هذه القيم لها بالفعل مصداقية أخلاقية وعقلانية أم لا. فكيف يمكن لقيم تقسم الناس وفق خطوط توحى بفقدان الإنصاف، والعدل أن تُعد ذات قيمة أخلاقية؟ علاوة على أنه إذا كان للمرء أن يخلص إلى خلو تلك القيم من المصداقية الأخلاقية، فإن المجتمع سيكون بصدد فقدان كل من القيم الأخلاقية المشتركة والصداقة التى من شأنها تحقيق هذه القيم. ومن ثم لن يتوفر حينئذٍ خيار أمام أرسطو الذى عول على جعل الصداقة أساسًا للمجتمع؛ إلا فى إصلاح القيم

الأخلاقية للمجتمع، بحيث يمكن توفير قيم عادلة. وإذا أتيح له النجاح فى مسعاه هذا، يمكن حينئذ إنقاذ كل من الصداقة والاجتماعية.

علاوة على ذلك، يبدو أن مفهوم أرسطو للتشاور فى النظام الديمقراطى قد أدى به إلى إعادة التفكير فى قبوله للهرمية الطبقية التى تنكر المواطنة على الكثيرين من فئات الشعب. فالتشاور، كما رأينا، سيجعل الناس يلتقون معًا لوضع أجندة أو خطة عمل خاصة بهم، وأيضًا سن قوانينهم. وهم فى سبيلهم لإتمام ذلك بحكم تفوق حكمتهم الجماعية على حكمة الخبراء. غير أنه لإحلال أو لإيجاد عملية التشاور العام سيكون ضروريًا إضعاف أو تسكين عوامل معينة من قبيل الهرمية الطبقية والامتيازات التى تُقَسِّم بين الناس تولِّد عدم الثقة فيما بينهم. وإلا لن يكون الأفراد قادرين على التشاور مع بعضهم البعض.

وأخيراً، ما هى تطبيقات المجتمع المدنى فى هذه الرؤى؟ يمكننا التأكيد على أن أرسطو لم يعتقد أن الصداقة ستؤدى بالضرورة إلى تطور هذا النوع من المجتمع المدنى الوارد فى الفصل الأول. فبالنسبة له، كان على جميع مراحل الحياة فى الأسرة، والقرية ان تدعم أولويات المدينة، ولذلك يبدو من غير الوارد أن يدعم أرسطو فكرة وجود حيز مستقل من جماعات توجد موازية للدولة كضرورة للمجتمع المدنى كما هو وارد فى الفصل الاول.

ولكن إذا كان للصداقة أن تستمر فيجب الاعتراف أو التسليم بنتيجة مهمة لتقاسم القيم الأخلاقية وهى: أن الأصدقاء هم أصدقاء لأنهم يساهمون فى إحساس بعضهم البعض باحترام الذات. ولكن كيف يمكن لهذه المحصلة أن تحدث إذا ما كان من نتائج الصداقة أن نجعل أحد الأطراف خاضعًا للأخر لأسباب تبدو غير مبررة عقلانيًا؟ فإذا كان للصداقة أن تظل أساسًا للمجتمع، فيجب أن تأتى مكملة لفضيلة الإحترام المتبادل التى ناقشناها فى الفصل الأول. فهذه الفضيلة؛ خاصة حال تدعيمها بوجهة نظر أرسطو الخاصة بالتشاور العام؛ ستشجع الناس على إيجاد طرق للإصغاء، والفهم، وترك مساحة للآخرين. غير أنه بإرساء علاقات من هذا النوع تحت

مســمى صون الصداقة، من شأن المجتمع المدنى؛ المكتمل بحيز مستقل من التجمعات، وبيئة أخلاقية أوسع تحفظ احترام الحقوق؛ من شأن هذا المجتمع أن يبزغ أيضاً.

وتوحى هذه الرؤى بأنه حتى إذا لم يكن أرسطو قد نادى بـ أو احتضن رؤية المجتمع المدنى التى ننادى بها هنا، فهو يبقى؛ رغم ذلك؛ أقرب إلى فهمها وتبنِّيها من معلمه أفلاطون.

هوامش الفصل الثالث

(١) John B. Morral, Aristotle, (London: George Allen and Unwin, 1977), P. 43

(٢) Aristotle, The Politics of Aristotle, edited and tran. By Ernest, (New York: Oxford Universty Press 1965) p. 317 Bk. VII, ch. XIV, parag. From hereon, in citing from the politics, I will cite the numbers using colons for seperation. Thus, the quote just cited would be VII:XIV:9

(٣) Morrall, Aristotle, p. 100.

(٤) Politics, p. 317 :VII:XIV:9, and Barker's commentary on, p. 320.

(٥) Aristotle, Nicomachean Ethics, translated by Terence Irwin (Indianapolis:Hackett Publishing Co., 1985) , p. 1514 (1139b 23 - 25)

(٦) Ibid ., p. 156, (1140b30- 114la). Scientific knowledge is supposition about universals. Also, P. 152 (1139b33- 35) .

(٧) This example comes from Martha C. Nussbaum, The Fragility of Goodness,(New York: Cambridge University Press, 1986). Pp. 94-97 In this example I follow Nussbaum who uses the word theory in the way I use here>

(٨) Aristotle Ethics, p. 154, (1140b5)

(٩) Ibid., P.3 (1094a15-18). Here, political science is equated with practical intelligence and both are distinguished from scientific knowledge, Ethics, p. 157, (114 laa20-30).

(١٠) المرجع السابق.، ص ٣،(1094b13).

(١١) المرجع السابق.، ص ٤، (1094b21).

(١٢) Martha C. Nussbaum, The Fragility of Goodness, p. 305 Ethics, p. 158, (114lb5-18)

(١٣) Martha C. Nussbaum, The Fragility of Goodness, pp. 302-305

(١٤) المرجع السابق.، ص ٣٠٥ .

(١٥) Ethics, pp. ١٦٠-١٦، (١١٤٢ .a14-20).

(١٦) المرجع السابق.، ص ١٥٨، (١١٤١.b13-15) .

(١٧) Aristotle, The Politics, p. 51 .II:5:13-14.

(١٨) المرجع السابق.، ص ١٥، II:15

(١٩) Ethics, pp. 13 - 14, (1097a27-1097b5) .

(٢٠) المرجع السابق.، ص ١٧ ، (١٠٩٨ a10-15).
(٢١) المرجع السابق.، ص ١٧، (١٠٩٨ a-20).
(٢٢) المرجع السابق.، ص ٤٢، (١١٠٦ a15-25).
(٢٣) Aristotle, Politics, p.5 , I:II:8.
(٢٤) المرجع السابق.، ص ٥، I:II:8.
(٢٥) المرجع السابق.،ص ص٥-٦، I:II:10-14.
(٢٦) المرجع السابق.، ص ٧، I:II:16.
(٢٧) المرجع السابق.، ص ٧، I:II:15.
(٢٨) Nussbaum, The Fragility of Goodness, pp. 344-46, 352 .
(٢٩) Politics, ص ٣، I:II:2
(٣٠) المرجع السابق.، ص ٤، I:II:5.
(٣١) المرجع السابق.، p, ١٣، I:V:6, alsoص ٣٢، I:XII:1-2.
(٣٢) المرجع السابق.، ص ٣٢، I:XII:I.
(٣٣) المرجع السابق.، ص ص ٣٢- ٣٣، I:XII:2 andص ٣٥، I:XIII:7.
(٣٤) المرجع السابق.، ص ٣٦، I:XIII: ١١.
(٣٥) Susan Moller Okin, Women in The Western Political Thought, (Princeton University Press1979), pp. 2092 .
(٣٦) Politics, p. 4, I : II : 5 .
(٣٧) المرجع السابق.، ص ص ٢٣ – ٢٤، I:IX:5-9.
(٣٨) المرجع السابق.، ص ص، ٢٤ – ٢٧ ٢- ٧، I:IX:9, ١٢ – ١٨
(٣٩) Ethics, p. 207, (1155a) : Nussbaum, the fragility of Goodness, p. 306

(٤٠) Ethics,ص ٢٤٩ ، (١١٦٧ a25).
(٤١) المرجع السابق.، ص ٢٤٩، (١١٦٧ a30-33.).
(٤٢) المرجع السابق.، ص ٢٥٠، (١١٦٧ b.).
(٤٣) المرجع السابق.، ص ٨٠٢، (١١٥٥ a23-25.).
(٤٤) المرجع السابق.، ص ٨٠٢، (١١٥٥a25.).
(٤٥) المرجع السابق.، ص ٨٠٢، (١١٥٥a25-28.).
(٤٦) المرجع السابق.، ص ٢٥٠، (١١٦٧ a ٢٨ – ٤٠ and١١٦٧ b5). See Nussbaum, The Fragility of Goodness, ص ص ٢٥٤- ٥٦ .
(٤٧) Ethics, ص ٢٥٠ ، (١١٦٧ b5-10.)
(٤٨) المرجع السابق.، ص ٢٥٠ ، (١١٦٧ b10-15).
(٤٩) Aristotle, Politics, ص ١٢٠، III:IX:13.
(٥٠) Aristotle, Ethics, ص ٢٢٠، ١١٥٨ b15-20). تحدث أرسطو هنا عن الصداقة بين الرجل والمرأة، والابن والأب، وبين أي نوع من الحكام والرعية، وهو ما يبدو أنه يتضمن أيضاً السيد والعبد.

(٥١) Aristotle, Politics, p. 10 ، I:IV:4-5. Also see Barker commentary on page 11.

(٥٢) Ibid., pp. 15 - 16, I: VI : 5-9 Also, Nussbaum, the fragility of Goodness, P. 348.

(٥٣) Aristotle, Politics, p . 16, I:VI:9-10.

(٥٤) المرجع السابق.، ص ١٧ – ، I:VI:9-10. Also ص ٣٥، I:XIII:7 and Barker footnote.

(٥٥) On this point, see Nussbaum, The Fragility of Goodness, ص ٣٤٨

(٥٦) Politics, ص ١٢٠، III:IX:14.

(٥٧) المرجع السابق.، ص ١٢٠، III:IX:15.

(٥٨) المرجع السابق.، ص ١٢٠، III:IX:15.

(٥٩) المرجع السابق.، ص ٤٧، II:IV:7.

(٦٠) المرجع السابق.، ص ٤٤، II:III:4-5.

(٦١) المرجع السابق.، ص ٤٧، II:IV:7. "لن يضطر الأب إلا نادراً أن يقول ابني، كذلك الابن لن يقف في موقف يدعوه أن يقول أبي إلا نادراً جداً."

(٦٢) المرجع السابق.، ص ٤٩، II:V:6.

(٦٣) المرجع السابق.، ص ٥٠، II:V:8.

(٦٤) المرجع السابق.، ص ٤٩، II:V6.

(٦٥) المرجع السابق.، ص ص ١١٠ – ١١١، III:VI:1-6.

(٦٦) المرجع السابق.، ص ١٥٦، IV:IL10.

(٦٧) المرجع السابق.، ص ص ١٠٨ – ٠٩، III:V:5-7.

(٦٨) Bid., ص ١١٤، III:VII:2.

(٦٩) المرجع السابق.، ص ص ١١٤ – ١١٥: III:VII:3-5.

(٧٠) المرجع السابق.، ص ١٥٨ ، IV:II:2.

(٧١) المرجع السابق.، p236, V:X:9

(٧٢) المرجع السابق.، ص ص ١٤٦، III:XVI:3-5..

(٧٣) المرجع السابق.، ص ص ١٤٦، III:XVI:3-5.

(٧٤) المرجع السابق.، ص ص ٢٣٦– ٣٧، V:X:9-11.

(٧٥) المرجع السابق.، ص ٢٤٦، V:XI:16-17, also, ص ٢٤٩، V:XI:33.

(٧٦) المرجع السابق.، ص ص ١٧٥ – ٦٧، IV:VIII:7.

(٧٧) المرجع السابق.، ص ص ١١٥ – ١٦ ، III:VIII:4.

(٧٨) المرجع السابق.، ص ص ٢٧٢– ٧٣، VI:VII:4-5.

(٧٩) المرجع السابق.، ص ١٨٠ –١٨١، IV:XI:1, Italics in text.

(٨٠) المرجع السابق.، ص ص ١٨٠ – ٨١، IV:XI:4-8.

(٨١) المرجع السابق.، ص ١٧٥، IV:VIII:3.

(٨٢) المرجع السابق.، ص ١٨١، IV:XI:5.

(٨٣) المرجع السابق،، ص ١٨١، IV:XI:5.
(٨٤) المرجع السابق،، ص ١٨١، IV:XI:7; also, IV:XI:6.
(٨٥) المرجع السابق،، ص ١٨١، IV:XI:8.
(٨٦) المرجع السابق،، ص ١٨٢ ، IV:XI:11
(٨٧) المرجع السابق،، ص ١٨٣، IV:XI:11.
(٨٨) المرجع السابق،، ص ١٨٣ ، IV:XI:16-17.
(٩٩) المرجع السابق،، ص ١٥٨ ، IV:II:2.
(٩٠) المرجع السابق،، ص ١٦٤، IV:IV:6.
(٩١) المرجع السابق،، ص ٢٥٨ ، VI:II:1-2.
(٩٢) المرجع السابق،، ص ١٢٦، III:XI:14.
(٩٣) المرجع السابق،، ص ١٢٦، III:XI:14.
(٩٤) المرجع السابق،، ص ٣٥٨، VI:II:2.
(٩٥) المرجع السابق،، ص ٥٤، II:V:25.
(٩٦) المرجع السابق،، ص ٢٥٨، VI:II:3, Italics in text.
(٩٧) المرجع السابق،، ص ص ٢٦٨ – ٦٩، VI:V:8.
(٩٨) المرجع السابق،، ص ١٢٧ ، III:XI:19-21.
(٩٩) المرجع السابق،، ص ٢٠١ ، VII:IX:3-4.
(١٠٠) On this pint, see Nussbaum, the fragility of Goodness, P. 347 .

الفصل الرابع

المفاهيم المسيحية للفضيلة المدنية

١ - مقدمة

نستعرض فى هذا الفصل عدداً من المنظورات المسيحية المختلفة للفضيلة المدنية، بدءً من القديس أوغسطين Saint Augustine (٣٥٤ - ٤٣٠ م) إلى القديس توما الأكوينى Saint Thomas Aquinas(١٢٢٥- ١٢٧٤). وقد ضمّنا الفصل أيضاً مناقشة للمسيحية الإصلاحية متناولين بذلك مارتن لوثر Martin Luther (١٤٨٣- ١٥٤٦) وجون كالفن John Calvin (١٥٠٩- ١٥٦٤). وسنجد الشىء المشترك بين جميع وجهات النظر المسيحية هنا هو التسليم بأهمية المؤسسات الدينية بالنسبة لخير الأفراد فى المجتمع. ومن ثم فمناقشتنا للرؤى والمواقف المختلفة للمسيحية فى هذا الفصل إنما تأتى فى إطار تتبعنا للمفاهيم، والتصورات المهمة للفضيلة المدنية، وأيضاً تضمينات وتطبيقات هذه المناحى المسيحية المختلفة بالنسبة للفضيلة المدنية.

٢ - مدخل إلى أوغسطين (*)

أرسى الإمبراطور الرومانى قسطنطين فى ٣١٣ ميلادية، وبموجب مرسوم عال، سياسة التسامح مع المسيحية. وبنهاية القرن الرابع الميلادى، تحركت الإمبراطورية

(*) يعرف أيضاً باسم أوريليوس أوغسطينوس ، وبـ "أوغسطين الإيبونى ، ولد فى طاجسطا من أعمال نوميديا (سوق أهراس بالجزائر على الحدود التونسية). كانت أمه مسيحية، أما أبوه فكان وثنياً ، تلقى أوغسطين دراسة وافية فى البيان وهى دراسة غلبت عليها روح شيشرون ، انصرف عن المسيحية قبل أن يبلغ العشرين وما صد عنها عقله إلا سذاجة كتبها المقدسة أسلوبياً ومضموناً أكثر مما صدته عنها غرابة تعاليمها، يضاف إلى ذلك أن القواعد التى سنتها المسيحية للسلوك لم تكن توافقه ، وما أن بلغ الشباب المبكر حتى كان قد استقر به المقام فى قرطاجنة متخذاً له عشيقة وشاغلاً منصب استاذ بيان ،. اشتغل عقله النشط بحب الفلسفة بعد إطلاعه على كتاب "هورطانسيوس" لـ شيشرون" . قرأه أوغسطين فى الثامنة عشرة من عمره ، وهذا ما دفعه إلى مغامرة ذهنية أدت به إلى المانوية ، ثم إلى مذهب الأكاديميين فى الشك ، ثم إلى الأفلاطونية الجديدة حينما أسند إليه فى ذلك الوقت تقريباً منصب أستاذ البيان فى ميلانو وانتهت به أخيراً فى سن الثانية والثلاثين إلى ما كان يسميه عادة بالمسيحية الكاثوليكية . وعمد فى ميلانو فى عيد الفصح سنة ٣٨٧بعد تسعة شهور من تحوله إلى المسيحية . فى عام ٣٩١ عين كاهناً ، ثم عين عام ٣٩٥ أسقفاً لمدينة ايبونارجيوس (مدينة عنابة على الساحل الجزائرى) ، وسرعان ما أهلته عبقريته الفطرية وإخلاصه الغيور لواجباته الرعوية الكنسية ليكون الزعيم الفكرى للكاثوليكية الأفريقية ، وبعد قضاء ما يربو على الثلاثين عاماً أسقفا نال أثناءها شهرة غطت أرجاء الإمبراطورية الرومانية توفى أيبونا ٢٨ أغسطس ٤٣٠ أى فى الوقت الذى كان فيه برابرة الواندالVandal يحاصرون المدينة . انظر : الموسوعة الفلسفية ، نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وآخرون مكتبة النهضة بغداد (المترجم)

لمساندة المسيحية بتدمير خصومها [١] وتميز عهد قسطنطين على نحو خاص بأنه شهد بداية جهود الإمبراطورية فى تدمير الوثنية التى كانت هى الديانة الرومانية الرسمية. فعلى مدى القرن الرابع الميلادى تعرضت الوثنية التى تضمنت عبادة كثير من الآلهة عديد من فرمانات الإدانة كان الهدف منها جميعًا القضاء على مكانتها فى الإمبراطورية. وقد تم مقاومة هذه المحاولة بضراوة من قبل بعض المؤيدين للوثنية.[٢]

وسط هذا السياق، وضع أوغسطين كتابهُ "مدينة الرب" **City of God** للدفاع عن الديانة المسيحية ضد اتهام الوثنيين لها بأنها من تُسأل وتُلام عن انحدار الإمبراطورية الرومانية، وخاصة عن استباحة روما نفسها من قبل القوطيين **Goths** عام ٤١٠ ميلادية [٣] وجاء دفاعه عن المسيحية بدفعه أن السبب الفعلى للشقاء الذى مر به الرومان لم يكن فى المسيحية، بل فى غياب الكابح الأخلاقى عند المواطنين وقيادة الإمبراطورية. "فالشهوة التى اشتعلت فى قلوب الرومان كانت أكثر إماتة من ذلك اللهيب الذى التهم ديارهم."[٤] وذكر أن الآلهة الوثنية لم تفعل شيئًا "لدرء انحدار الأخلاق."[٥] وتحدى أوغسطين النقاد الرومان للمسيحية " أن يستشهدوا بالوصايا التى قدمتها الآلهة للشعب الرومانى ضد الترف والجشع."[٦] وذكر أنه على عكس التعاليم الوثنية، نجد الكتب المسيحية المقدسة زاخرة بتلك التحذيرات الفريدة والأخاذة ضد الجشع وإيثار الذات، تهدر بها رسالات الوحى (*) **oracles** من بين غيوم السماء لكل من اجتمعوا لسماع كلمات الرب."[٧]

وإسهابًا فى دعمه لقضيته بأن المسيحية لم تكن السبب فى تقويض السلطة الرومانية على العالم، دفع أوغسطين بأنه "لم تكن هناك، مطلقًا، عدالة حقيقية فى المجتمع الرومانى ."[٨] وهو لم ينكر أن روما كانت أفضل حالاً عندما كان يحكمها "الرومان القدامى عنها فيما بعد عندما حكمها خلفائهم"[٩] علاوة على تقبله بأن

(*) هاتف أو مبلغ الوحى : وهو شخص عند الإغريق القدماء يلقى إليه الوحى من الآلهة وهو يبلغه للإنسان ، تعنى أيضاً: رسالة الوحى . (المترجم) .

الجمهورية الرومانية كانت "كومنولث" commonwealth أو شعبًا محددًا إلى درجة ما على أهداف مشتركة."[١٠] وقد اعتمدت الصفة الأخلاقية للكومنولث؛ حسب أوغسطين؛ على الأهداف التى قبلها الشعب. وقال : "إنه كلما كانت الأهداف المتفق عليها أفضل كان الشعب أو الكومنولث أفضل."[١١] إلا أن الأهداف الموحدة لشعب روما لم تتضمن ما يؤكد أنه يجب حكم الناس "بالاستقامة والإيمان" وأن روما، مثلها مثل كثير من المدن الأخرى التى أنكرت هذه الحقيقة، افتقدت المقدرة على العدالة الحقيقية. "فلأن الله لا يحكم هناك (فى روما) أصبحت السمة العامة لتلك المدينة أنها عارية من العدالة الحقيقية."[١٢] فالعدالة الحقيقية "ليست موجودة إلا فى ذلك الكومنولث الذى يكون المسيح مؤسسه وحاكمه"[١٣].

وفى قوله إن العالم الرومانى كان كومنولث "إلى درجة ما" أوحى أوغسطين لنا بأنه كانت هناك درجة من العدالة فى العالم الرومانى، إلا أن روما لم تحرز مطلقًا العدالة الحقيقية، ذلك الظرف الذى يتلقى فيه كل فرد ما يستحقه.[١٤] وتشير هذه الرؤية للعدالة أنه على الأفراد: كى يحصلوا على ما يستحقونه، أن يعملوا وفقًا للنظام العقلانى، أو "العادل للطبيعة." وعلى نحو خاص، إذا كان لهم أن يتصرفوا بالعدل وينالوا الخلاص، عليهم أن يُخضعوا أجسادهم وأرواحهم للرب. وسأل أوغسطين "ألا تظهر العدالة على أنها لا زالت تعمل فى مرحلة إتمام مهمتها، وليست فى سكينة ما بعد بلوغ الكمال؟"[١٥] فبرغم وجود نظام عقلانى للطبيعة فإن سهولة انقياد الفرد frailty نحو الخطيئة ، أو اتباعه لشهوته تحول بينه وبين التصرف بما يمليه عليه نظام الطبيعة. ومن ثم فروما ليست بمفردها التى أُسقط فى يدها بصدد تحقيق العدالة الحقيقية: فتلك محصلة عامة للبشرية جمعاء.

وترتبط وجهة نظر أوغسطين فى هذه المسألة بدعمه للمفهوم الأفلاطونى عن العدالة، التى شعر بأنه لا يمكن إدراكها فى عالم الحياة اليومية ، ورغم استعادته لفكرة أفلاطون عن المجتمع العادل، فإن موقفه يشير إلى رفضه للرؤية القائلة بإمكانية تحقق المجتمع المنظم عقلانيًا على الأرض. أين إذن يمكن تحقيق العدالة الكاملة؟

بالنسبة لـ "أوغسطين"، وعلى حد ما ذكر هربرت دين Herbert Deane "لا تتحقق إلا فى تلك المدينة التى أسسها وحكمها المسيح، التى يصير فيها الحب المتبادل مبدأً حاكماً بحيث لا تكون هناك حاجة إلى القسر، والعقاب، والقمع. فى هذه المدينة وحدها يمكن للناس أن يبلغوا الأهداف النبيلة التى دَعا إليها فلاسفة اليونان وروما سلام تام، وانسجام، ووفاق كامل، وإدراك حقيقى للذات، وسعادة أبدية[١٦] .

ماذا يمكننا أن نأمل من هذا العالم إذن؟ أى نوع من الخير العام تقبض أيدينا عليه؟ حسب أوغسطين لا يمكننا أن نتوقع سوى مجتمع يحقق نظامًا كافيًا لضمان السلام.[١٧] لماذا؟ أو بمعنى آخر لماذا بدا الأمل الذى راود أفلاطون مستحيلاً عند أوغسطين؟ وما تطبيقات الفضيلة المدنية فى الواقعية السياسية عند أوغسطين؟

٣ – مشكلة الخطيئة

تمثل سقطة الإنسان التى وقعت فى جنات عدن، أساس عجز المجتمع عن تحقيق العدالة. فعندما وقع عصيان آدم وحواء لله، حلت الخطيئة فى العالم، وعوقبت البشرية بقية الدهر على هذه الخطيئة. ومن أهم عواقب هذا الحدث أننا فقدنا القدرة على ممارسة حياتنا بما يتفق مع حكم إرادة العقل التى كانت قبل السقوط قادرة على إخضاع الشهوة لمسار أخلاقى. وربما تكون الرغبة الجنسية أهم مثال على هذه الواقعة. فقبل السقوط؛ أوغسطين؛ امتلك آدم وحواء – ووفق ما تصف آن باجلز Anne Pagels السيطرة العقلية على عملية التكاثر، أى أن الأعضاء الجنسية كانت مثل بقية أعضاء الجسم يمكن إخمادها إثناؤها عن فاعلية التناسل من خلال فعل قصدى من الإرادة."[١٨] ولكننا بعد السقوط أصبحنا فاقدين القدرة على التحكم، وتوجيه غرائزنا الجنسية، وإخضاعها لسلطة أخلاقية تمارسها إرادة العقل.

فقد رأى أوغسطين أنه "لو لم تكن الشهوة" لكان "لأعضائنا التناسلية أن تصبح بمثابة خادمى البشرية المنصاعين لسلطة الإرادة"[١٩]. فهناك علة خاصة للشهوة تتمثل

فى السعادة بين الرجال، والنساء ، والحب داخل الأسرة، وبسبب وجود الخطيئة فإن الزواج، على سبيل المثال، لا يمكن أن يوصلنا لسعادة حقيقية، بل على العكس غالباً ما نجده مغموراً بالصراع. ولو لم تكن الخطيئة، "لكان الزواج جديراً بسعادة الفردوس وكان سيفضى إلى إنجاب أطفال للحب، ولكان أيضاً مانعاً لظهور أية شهوة أو رغبة تحمل بين جنباتها الخزى ."(٢٠) .

يبدو أن هذا الشرط يتضمن ما يعنى أنه حتى برغم معرفتنا ما يشكل ويصوغ التصرف أو السلوك العقلانى فإن قدراتنا معاقة للأبد عن القيام بما هو صحيح. ولسنا فى حاجة إلى القول بأن هذا الشرط سيولد إحساساً مستمراً لدى البشرية بالإحباط، والتعاسة. والحقيقة، كما تقول "باجلز": إن "الخبرات الأكثر شيوعاً من الإحباط ـ الهياج الذهنى، والألم الجسدي، والشيخوخة، والمعاناة والموت- تثبت لنا باستمرار عدم مقدرتنا على إعمال إرادتنا "(٢١) .

أى أملٌ إذاً يتبقى لنا؟ حسب أوغسطين يمكن أن يحررنا الله من ألم الخطيئة بإسباغ بركته علينا.(٢٢) ، فالسماء، والسعادة الأبدية فى انتظار من يُمنحون البركة. إلا أنه على أية حال لن تُمنَح للجميع. فلم يقدر الله سوى قليل من الناس ليمنحهم هذه النعمة.(*) وهذه القلة المختارة، كما يشير "دين" **Deane** مختارين؛ كما يرى أوغسطين، لتلقى نعمة الإيمان، وبالتالى الخلاص، والنجاة من عقاب الخطيئة بدون أى اعتبار لجدارتهم فى المستقبل، أو أعمالهم الخيِّرة " فالله ، كما رأى أوغسطين، قد أدان الجنس البشرى كله الآن وفى المستقبل، وسيحرمهم من الخلاص نتيجة للسقوط، ولكن لرحمته سينقذ القليل منهم (٢٣) .

وإذا نحينا جانباً التضمينات الثيولوجية أو اللاهوتية **theological** لهذا المذهب، سنجد أن التضمينات الاجتماعية، والسياسية واضحة بما يكفى، فالناس من مفتقدى المعرفة بمصيرهم النهائى سيعيشون محملين بنصيب عظيم من الخوف، والاضطراب الداخلى . وهى الحقيقة التى سيكون لها نتائج حميدة لدى من يريدون إخضاع هؤلاء

(*) فتقدم التلاميذ وقالوا : "لماذا تكلمهم بأمثال ؟ "فأجاب وقال لهم : "لأنه قد أُعطى لكم أن تعرفوا أسرار ملكوت السموات ، وأما أولئك فلم يُعط . فإن من له سيعطى ويزاد ، أما من ليس له فالذى عنده سيؤخذ منه، العهد الجديد ، متى ، الإصحاح الثالث عشر ، الآيات (١٠ – ١٢) (المترجم) .

الخائفين لحكمهم. كيف يكون ذلك؟ لقد عاش الناس فى عالم أوغسطين بقلق وإحباط عظيمين، مرتبطين بعدم اليقين. وعدم اليقين لم يكن فقط بسبب غياب العدالة الحقيقية فى المجتمع، بل أيضًا بفعل ما هو حادث من حقيقة أن الفرد ليس لديه معرفة أكيدة بأنه قد منح نعمة الرب أم لا. ويمكن لغياب اليقين أن يصبح معوقًا إلى درجة أن الشخص فاقد الأمل لا يمكنه مطلقًا أن ينال أى قدر من السعادة أو أن يتحرر من هذا الألم الجاثم دائمًا، والمتمثل فى الشك. والحل الوحيد هو رفض سيطرة هذه الحالة من عدم اليقين على حياة الفرد. ومن ثم فالإيمان بالله هو طريق من طرق تحقيق هذا الهدف، ولكن لكى تستمر فاعلية الإيمان للنهاية يجب أن يكون شاملاً، وبالتالى فإن البحث عن الإيمان يعنى أن الفرد يجب أن يضع نفسه فى يد من يملكون أدوات الإيمان وأيضًا من يحفظون نظام المجتمع الذى يعيش المؤمنون فيه آمنين، وفى الحالتين هناك مؤسسات ذات أهمية كبيرة فى حياة الناس، فى المقام الأول من الأهمية تأتى الكنيسة، وبعدها تكون الدولة.

٤ - المدينتان : مدينة الأرض، ومدينة السماء

يرى أوغسطين ان هناك مدينتين قامتا على نوعين مختلفين من الحب "المدينة الأرضية قامت على حب الذات إلى درجة ازدراء الرب ، والمدينة السماوية قامت على حب الرب الذى وصل مداه إلى احتقار الذات."(٢٤) الهدف الرئيسى فى المدينة الأرضية يتمثل فى تمجيد آمال الإنسان، وفى المدينة السماوية هو العيش من أجل مجد الرب (*) ونجد لدى الحاكمين فى المدينة الأرضية "رغبة فى السيطرة" تفصح عن

(*) ترتكز الثيولوجية السياسية عند أوغسطين على التمييز بين المدينتين اللتين تقتسمان الإنسانية ، وهى لم تكن فكرة جديدة ، فقد وجدت على الأقل كنواة فى التراث البوليانى أو البولوسى نسبة إلى بولس الرسول، وعند أورجين لكن القديس أوغسطين أعطاها بالفعل شكلها وقيمتها الواضحين ، فلم يعد الأمر متمثلاً فى مملكة الله التى تخلف الحياة الدنيوية ، إن المدينتين تعيشان جنبًا إلى جنب منذ نشأة الزمان ، أحدهما مدينة قابين ، والأخرى مؤسسها ممثلة بالقدس ، وهى الآن أمة المسيحيين الملتزمين بالمثال الربانى ، انظر جان توشار، وآخرون "تاريخ الفكر السياسى" ترجمة د . على مقلد ، الدار العالمية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨٣. (المترجم) .

نفسـها فى حب القـوة والسلطان، وفى مـدينة السـمـاء يبـحث الجـمـيع ويتطلعـون إلى الهداية من عند الله الذى يفصح عن قوة الخير والضمير[٢٥] ، وسيـنصب تركيزنا فى بقية هذه الجزئية على مدينة الأرض.

بناءً على ما ساد العالم من خطيئة، يصبح السلام، والنظام أفضل ما يمكن لأية دولة أن تنجـزه كمـا أشـرنا آنفًـا. وهو مـا يعنى أنه فى الوقت الذى يكون ممكنًا فيـه تحـقيق وفـاق وسط المواطنين، وفـاق يصنـع سـلامًـا واسـتـقـراراً، فلن يكون ممكنًا على الاطلاق تحقيق عدالة حقيقية، أى ذلك الوضع الذى يكون كل فرد فيـه حاصلاً على ما يستـحقه.[٢٦] ولا يمكننا أن نجد السـلام والعدالة الأبدية سوى فى المدينة السماوية.[٢٧] فالعدالة الحقيقية، كما ذكرنا تنتظرنا فقط فى العالم الآخر.

وإذا كان السلام هو كل ما نستطيع أن نأمل فيه من هذا العالم، فأى نوع من الترتيبات الاجتمـاعيـة social arrangement يمكن إقرارها لتحـقيق السلام؟ نقول أن العلاقات السلمية تبدأ "بالانسجام المنظم" ordered harmony وسط أهل المنزل. فالزوجة تطيع زوجها، والأطفال يطيعون آباءهم ، والخدم يطيعون سادتهم. كما يجب على أولى الأمر أن يولوا اهتمـامـهم لتحـقيق الرفـاهية لرعاياهم.[٢٨] وأخيراً هناك الحاكم الذى يصدر الأوامر للمواطنين. ووسـائل الحـاكم الرئيسـية من أجل حفظ النظام؛ متمثلة فى الخوف من العقاب؛ ليست مستخدمة هنا على حد ما يقول Deane "لجعل النـاس صـالحين أو فضـلاء بل فقط لكى يكونوا أقل ضـرراً بالنسبة لذويهم ومواطنيهم."[٢٩]

والحقيقة أنه بقدر ضرورة التزام الدولة بالمحافظة على قدرتها على إنزال العقاب، بقدر مـا تصبح القضية متلخصة فى أن الدولة لإنجاز هذا الهدف عليها أن تعاقب، فى كثير من الأحوال، أناسًا أبرياء. ومراجعة وصف أوغسطين لمحنة المواطنين فى ساحة المحكمة ستسهل من توضيح هـذه النقطة. فالمسألة أن القضاة بحكم عدم استطاعتهم "النفاذ إلى ضمير المتهمين ممن سينطقون الأحكام علـيهم بالإدانة أو البراءة"، غالبًا

ما يكونون مجبرين على البحث عن الحقيقة بتعذيب شهود أبرياء فى قضية ليس لهم ناقة فيها ولا جمل"[٣٠] . إلا أن ضحية المحاكمة لا تقتصر فقط على الشاهد البرىء، ففى سبيل الوصول إلى الحقيقة قد يكون من الضرورى بالنسبة للقاضى أن يعذب المتهم أيضًا. هنا أشار أوغسطين إلى أن القاضى فى فعله هذا إنما يتصرف بنية حسنة؛ خاصة انه قبل كل شىء يبحث عن الحقيقة بحيث يجىء حكمه عادلاً. فهو لا يرغب فى إعدام رجل برىء. ولكن السخرية أنه على أية حال قد ينتهى الحال بالقاضى إلى أن يقتل ضحية بريئة، وذلك أثناء تعذيبه لتحديد موقف المتهم مذنبًا كان أو بريئًا. "وبالتالى فإنه؛ أى القاضى؛ قد قام بتعذيب رجل برىء ليصل إلى الحقيقة، وقتله فى حين أنه ما زال فى جهل من أمره بخصوص البراءة أو الإدانة "[٣١] .

ولكن هل سيأخذ الأشخاص الأذكياء المفكرون مكانهم الصحيح، إذا ما افترضنا أن هذا النوع من النتائج سيكون حتميًا دائمًا ؟ هنا ذكر أوغسطين أن "الرجل الحكيم" wise man من شأنه أن يأخذ مكانه كقاضٍ، فمن غير الوارد بالنسبة له أن يتهرب من "واجبه".[٣٢] ، فرفض المشاركة كقاضٍ فى النظام التشريعى إنما يعلن عن فشلٍ فى مواجهة وتقبل "الوضع البائس للإنسان" الذى يسبب له هذا المأزق فى المقام الأول.[٣٣] وفى هذا المقام يجب أن نسلم بارتكاب الناس للجرائم، ونتقبل أيضًا أن إثبات ذلك، سيكون فى غالب الأمر وبدون أدنى شك مسألة صعبة. وأنه فى بعض الأحيان لن يخبرنا الشهود عن الحقيقة، وأحيانًا أخرى سيرفض المتهمون الاعتراف حتى بعد تعرضهم للتعذيب. علاوة على أن أصحاب القضية قد لا يستطيعون إثبات تهمهم التى يوجهونها إلى المتهمين. وهنا سيتحتم على القضاة أن يتخذوا قرارهم بالإدانة، أو البراءة حتى فى غياب المعرفة الكاملة التى يحتاجون إليها لإثبات أى من الحالتين. فهذا هو صميم عملهم، ولإتمامه فى وقته فهم يقومون ...."ومن خلال هذا الجهل الذى لا يمكنهم تفاديه بخصوص إدانة المتهم أو تبرئة ساحته، وأيضًا بفعل واجبهم كقضاة، وهو ما لا يستطيعون أيضًا تفاديه، ...... نعم يقومون بتعذيب البرىء." وليس هناك من قاضٍ يرغب فى أن يضع نفسه فى هذا الموضع، لأنه لا يوجد من بين القضاة من يريد أن يوقع الضرر بشخص برىء، ولكن ليس هناك من

قاضٍ أيضًا يريد أن يحيد عن حقيقة كون المشاركة فى القضاء "ضرورة" تنشأ عن بؤس وشقاء البشرية"(٣٤) .

إن مناقشة أوغسطين للنظام القانونى تشير إلى أن المشاركة فى هذا النظام بدور القاضى يمثل واجبًا شاقًا لحفظ النظام، وأنه بدون المؤسسات الموجودة لتوزيع العقاب على الناس، ستعم الفوضى وتسود. ووجود دولة تنشر الرعب فى قلوب الناس هو ما يخفض من تلك الفوضى، فهل هناك ما يبث الرعب أكثر من الفكر الخاص بنظام يستخدم أساليب غير عقلانية (التعذيب) لتحقيق نتائج عقلانية (دليل البراءة)؟ فإذا ما تعرض الأبرياء للتعذيب فقد لا يقوم الآخرون ممن هم فى طريقهم لارتكاب الجريمة بهذا العمل حال تيقنهم من أنهم سيقبض عليهم، ويأخذون دورهم فى التعذيب. وبناءً على هذا جاء هذا النظام القانونى الذى ناقشة أوغسطين كشكل مضاد لنظامنا. فبينما نعكف نحن على دراسة الحالة لحماية حقوق المتهمين بما يسمح بإطلاق سراح كثير من المذنبين دون عقاب فإن النظام القانونى فى عهد أوغسطين يذهب إلى الطرف النقيض مظهراً الاستعداد لمعاقبة البرىء مثله مثل المذنب. وفى عالم يكون معظم الناس فيه محكومين بالخطيئة سيتم تطبيق العقاب الشديد دون تمييز بين المذنب والبرىء، فالعقاب هنا هو الوسيلة الوحيدة لحفظ النظام.

٥- الدلالات الضمنية لرؤية أوغسطين على الفضيلة المدنية والمجتمع المدنى

يبين تصوير أوغسطين لمدينة الأرض أن الفضيلة المدنية بالنسبة له ليست لها نفس الدلالة التى كانت بالنسبة لأفلاطون. فهى كما رأينا لدى الأخير، تشير إلى عادات، مثل احترام القانون، من شأنها أن توجه الناس نحو تدعيم الصالح العام، هذه العادات تمثل أساس تمكين الأفراد من أن يطوروا داخلهم التسوية، والتنظيم الصحيح للأقسام المختلفة للنفس؛ بحيث يكون الشخص ككل قادراً على الإسهام فى حاجات المجتمع. وهنا تشير الفضيلة المدنية إلى أساس لإتقان عملية تسوية وتنظيم نفوسنا عن طريق موائمة حياتنا بالنظام العقلى لحياة عادلة. وفى هذا السياق يحكم العقل الشهوة، ويخضعها لمطالب الحياة العقلية.

لكن أوغسطين رفض هذه الرؤية كاملة، حيث رأى أنه حتى الشخص الملتزم بجعل العقل العنصر المتحكم فى الشهوة سيخفق فى تحقيق حياة فاضلة، وأساس رؤيته هنا أن القدرة العقلية التى لا تكون مكرسة لخدمة الرب هى قدرة لا يمكنها مطلقًا تحرير الناس من الرذيلة.(٣٥) علاوة على ذلك فحتى عندما يكون لدى الناس إيمانًا بالله فإن السلام الذى يجلبه هذا الإيمان لن يضمن لنا سوى "تعزيتنا على شقائنا دون منحنا بهجة السعادة."(٣٦) وفى هذا الوضع، لا يسع الناس إلا أن يأملوا، من وراء تتبع فضائلهم فى تلقى المغفرة على خطاياهم دون الكمال، مثلما كان يأمل أفلاطون. ففى المدينة السفلى، يبقى الحال دائمًا أن القضية؛ حتى بالنسبة للمؤمن؛ لن تكون فى مدى ما يتكبده الناس من مشقة وسعى فى إخضاع الخطيئة ، والشهوة لحكم العقل، فالخطيئة ستعاود الظهور وتفسد أفضل ما بذلوه من جهود. فنحن لا يمكننا مطلقًا الوصول إلى السلام الكامل «لأن الحياة المكرسة لحكم العقل، حتى بالنسبة للمسيحى» دائمًا ما تقع فى شرك الضعف الذى يسمح للخطيئة باعتلاء الموقف. وإنما السعادة الحقيقية والعدالة الحقة تنتظران الدخول لملكوت السماء بعد عبورنا هذه الحياة. "فالسلام النهائى،" أى الحياة التى "يبرأ" الناس فيها أو يشفون نهائيًا من الخطيئة بحيث يمكنهم أن يعيشوا، مثلما طمح أفلاطون بما يتوافق مع حكم عقلهم، هذه الحياة تنتظرنا فى الحياة القادمة عندما نكون قد حققنا "الخلود" (٣٧) .

لكننا لا يجب أن نؤول هذا الموقف بحيث نستبعد توقع وجود حكام صالحين. فهؤلاء الأخيرين لا ينفعون فقط من يخضعون لحكمهم عن طريق توفير قدر من العدالة، بل ينفعون أنفسهم أيضًا لأنهم ،على خلاف الأشرار، لا يدمرون نفوسهم souls(٣٨) فهناك، كما رأينا عند أفلاطون، أملٌ فى أن يحكم الخير. ولكن من منطلق موقف أوغسطين الخاص بالطبيعة الفاسدة للإنسان، من الوارد أن يكون هناك قلة من الأشخاص يمكنهم جعل العدالة بمثابة الهدف الرئيسى لحياتهم. فى هذه الحالة، تمثل العدالة الحقيقية – حيث يتلقى كل فرد ما يستحقه فى مجتمع ينظمه العقل – قيمة تبدو

بالنسبة لأوغسطين بعيدة عن متناول معظم الدول.(*) وهى محصلة مؤسفة للغاية لأنه مع غياب العدالة لن تكون الدولة سوى مجرد تنظيم إجرامى، فنراه يقول:

هب أنك انتزعت العدالة، فهل تغدو الممالك إلا عصابات من المجرمين على نطاق واسع؟ وهل عصابات المجرمين سوى ممالك مصغرة؟ فالعصابة ما هى إلا مجموعة من الرجال تحت إمرة قائد مرتبطين بعهد توزع بمقتضاه الغنائم وفق عرف متفق عليه"[٣٩] .

Remove justice, and what are kingdoms but gangs of criminals on a large scale? What are the criminals gangs but petty kingdoms? A gang is a group of men under the command of a leader, bound by a compact of association, in which the plunder is divided according to an agreed convention".

ولكن حتى فى غياب العدالة الحقيقية فإن المدينة الأرضية، بحفظها للسلام، يمكنها على الأقل أن تتفادى هذه الفوضى الموصوفة توًا، وهى إمكانية كان لها أهمية بالغة بالنسبة للمسيحيين الذين عاشوا فى زمن أوغسطين وسط ثقافات، وعادات لم يكن لديها فى الغالب بالاً أو تقديراً لشأن تعاليم المسيح. فالمسيحى فى وضع كهذا

(*) عندما يفحص أوغسطين مدينة الأرض بصفتها مدينة مدنية ، أى تحت مظهرها السياسى ، فإنه يراها ويعرفها بكل بساطة كما يفعل شيشرون : "إن الشعب هو تعددية يجمعها قبولها بنفس التشريع واشتراكها فى نفس المصالح . ومجمل القول إنه يقدم لنا هنا دستوراً طبيعيًا للشعب وللدولة التى ليس لها ، لأول وهلة ، أية علاقة ضرورية مع الله. ولكن ، (وهنا أول غموض فى الفكر الأوغسطينى. غموض ربما كان من مستلزمات ومن دخائل مجموع الفكر المسيحى) ، بحسب المضمون الذى يعطيه لكلمة تشريع أو حق، يستطيع أوغسطين أيضـًا أن ينكر وجود دولة حقيقية أصيلة على الأرض ، أو أن يعزو هذا الاسم إلى كل المجتمعات ، وبالفعل ، إنه ، وهو يريد إنكار عظمة الإمبراطورية الرومانية ، يبين أن العدالة الحقة ، عدالة الله ، لم تكن مطلقًا بصورة قانونية ، ولكن لاعبرة هنا لهذه الحدة الجدلية الإستثنائية ، إذ فى أغلب الأحيان يقبل أوغسطين تحت اسم الدولة كل مجتمع مؤلف من أناس عاقلين ، وهنا التعريف الواسع نوعًا ما ، الذى يشمل كل الأمم التى وجدت منذ المصريين حتى اليونانيين ، لم يتجاوز أرسطو . ونرى من خلال هذه النظرة المزدوجة ، أن أوغسطين استطاع أن يبين أنه من حيث المبدأ ، لا توجد مدينة أرضية كاملة ، لأن كل مدينة أرضية تتفق بدقة مع التعريف تحتوى على كل خصائص مدينة الله ، وإن كان أوغسطين يفترض عمليًا أن كل مجتمع منظم ، وفقًا لقانون وضعى، هو دولة سياسية . انظر، **جان توشار ، ص ص ١٠١ – ١٠٢ (المترجم) .**

غالبًا ما يكون مثل "المُقدِّس pilgrim في بلاد غريبة."(٤٠) والمدينة الأرضية، رغم عدم قيامها على حب الله، يمكنها أن تصون وتحمي السلام، وإذا ما تم ذلك فإنها تتيح لثقافات مختلفة أن تتعايش معًا في شكل لا يتداخل مع مقدرة المسيحيين على ممارسة ديانتهم. والمسيحيون، كأبناء في مدينة السماء وأثناء مكوثهم القصير sojourn بالأرض، لا يسعهم إلا أن يهتموا كل الاهتمام بالعمل من أجل التعايش السلمي مع الثقافات الغريبة عنهم ؛ لأن هذا السلام هو ما يجعل المسيحية قادرة على أن تواصل استمرارها، وأن تُكرِز بأن السلام الحقيقي "أى ذلك التمتع الكامل، والحقيقي، والمنظم برفقة الرب،" يبقى هناك في انتظار المؤمن. ومن ثم فإن المسيحيين مرتبطون "برحلة مقدسة" تفصح عن إيمان عميق برسالة الرب القائلة : إن السلام والعدالة الكاملة "لخلق عقلاني" وحياة أبدية يمكن أن تسود، بل ستسود للأبد.(٤١) .

وهنا ترمز الفضيلة المدنية للمسيحية إلى قدرة الناس على الاستمرار في إيمانهم، بمستقبل سعيد وممكن، في زمن يتميز بوجود صراع بين المرء والخطيئة، وأيضًا بوجود صراع اجتماعي. والرحلة المقدسة إلى العالم الأفضل هي مجرد خبرة لشخص يجب أن يمضي في تجارب عظيمة تختبر إيمانه. بالإضافة إلى ذلك تشير الفضيلة المدنية إلى أنه أثناء التقديس إلى العالم الأفضل، سيعمل الأفراد على حفظ السلام والنظام. وبالطبع ليس هذا النظام بالعدالة الحقيقية التي لا يمكن بلوغها إلا في العالم الأخر، ولكن ما دام هناك سلام فهناك مقاومة للخطيئة، وبالتالي يظل هناك أمل في أن تبقى المسيحية قوة قوية في العالم.

ولكن يبدو أن عالم أوغسطين ليس من شأنه أن يتسع لتجربة المجتمع المدني بالصورة الواردة في الفصل الأول. فالمؤمنون، عنده، يعيشون في خوف من الخطيئة، ولذلك فمن الوارد أن يكونوا في حالة خوف من حريتهم، فهم في الحقيقية يميلون إلى رؤية حريتهم بوصفها إفصاحًا عن الخطيئة. ومن غير الوارد إذن أن يظهر في المجتمع الذي صوره أوغسطين حيز مستقل من التكوينات الجماعية، يعمل كمصد للسلطة في سياق من بيئة أخلاقية أوسع ملتزمة بالفضائل المدنية التي كانت أساسًا لتأمين الحقوق لجميع الأفراد. فلكي يبزغ هذا الوضع، يجب على الأفراد أن يتحرروا

من الرعب الذى وضعه أوغسطين فى مدينة الأرض، ويبدو أن الأكوينى قد تحرك صوب هذا الاتجاه. فدعونا نرى(*) .

٦- القديس توما الأكوينى (**) : إحياء العدالة

رأينا أن الإيمان وليس العقل، عند أوغسطين، هو ما يمثل الصورة الأفضل لإمكاناتنا. أما بالنسبة للإكوينى (١٢٢٥ - ١٢٧٤) فيعود العقل للظهور كمصدر مهم لفهم طبيعة العالم. لماذا؟ لأنه فى زمن الأكوينى أُعيد اكتشاف أرسطو، وأشاعت كتاباتُه حالة من الجدل، والنقاش وسط الفلاسفة وعلماء اللاهوت (٤٢) وقد عارضت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية أرسطو فى بادئ الأمر، وقاطعت أعماله فى جامعة باريس، ولكنها فيما بعد قبلت بهؤلاء الذين حاولوا؛ مثل الأكوينى؛ التوفيق بين المسيحية وأرسطو(***) .

(*) يبدو هنا أن الكاتب قد حسم مداخلته مع القديس أوغسطين سريعًا لأن هذا الأخير قد قطع كل بادرة أمل فى تحقيق مجتمع يرضى البشرية على الأرض ، وأرجأ كل أمل فى هذا السياق إلى العالم الموعود فى المدينة السماوية ، وهو ما يتسق مع فلسفته العامة .، لا سيما موقفه من المعرفة التى هى حقيقة واحدة ، وهى إلهية (بل هى فى الواقع الله عينه) والوصول إليها بسعادة beatitudo. وهذا برغم ما قطعه أوغسطين فى حياته من مواقف فلسفية ومنهجية مختلفة ؛ بدءًا من تعويله على الحكمة التى تهبنا معرفة الحقيقة حيث كانت من أوائل المشكلات الفلسفية التى شغلت أوغسطين هى كيف يمكن لإنسان أن ينتقل من كونه غير حكيم إلى أن يكون حكيمًا ، وقد انتقلت إلى أوغسطين هذه المشكلة عن الأكاديميين الذين كانوا يرون أن قوام الحكمة هو أن نعرف أننا لا نستطيع أن نعرف شيئًا ، وقد استعان بها فى كتابه "**فى فائدة الاعتقاد**" وقد خلص نفسه بالجدل من طريق الشك المسدود مستعينًا فى ذلك بما سمى بالكوجيتو الأوغسطينى ، وهو : "إذا كنت مخطئًا فأنا موجود " si fallor sum . لكن منهجه الحقيقى كان أبعد المناهج عن المنهج الديكارتى الذى يمكن لنا أن نسميه بمنهج الإيمان المنظم ، فلقد كان من بين نصوصه المحببة ذلك النص الذى يقول : "لا سبيل إلى الفهم بغير الإيمان أشعيا، الإصحاح ٩،٧ الآية ٢٠ . فقد كان بطبعه مستعينًا بالنصوص ، وكان كلما تقدم به العمر زاد اصطباغ تفكيره وتعبيره بطابع الكتاب المقدس (المترجم) .

(**) ولد فى روكاسيكا بالقرب من أكوينو ، على الحدود الشمالية لملكة صقلية القديمة . (المترجم) .

(***) لم يكن ما سمى بتعميد أرسطو مجرد توفيق سطحى بينه وبين المسيحية ؛ فقد أراد الإكوينى أن يصل بالحجج الفلسفية إلى أعمق مستوياتها ، لا أن يكدس من المواد ما يمكن تطويعه تطويعاً يندرج به فى الإطار اللاهوتى كما كان قائمًا فقد دفع التفرقة بين الإمكان والفعل حتى نفذ بها إلى الحقيقة ذاتها ، وعلى يديه تحولت المشكلة القديمة المرتبطة "بالواحد والكثير " إلى مشكلة خلق الكائن الباطن لجميع الكائنات الظاهرة ، وبرهن على أن العناية الإلهية فى شمولها وتخصصها تترتب على المعرفة والمحبة فى أقصى مراتبهما . وقد دافع عن الخلود دون أن يتخلص من المبدأ الذى يقرر أن الروح مستجدة بطبيعتها ؛ فإذا كان قد استعار من أرسطو ، فقد حصّل أرباحًا قيمة . انظر: الموسوعة الفلسفية ، مرجع سبق ذكره ، (المترجم) .

وفـي هـذه التركيـبة الجديدة أصبح العقل والإيمـان شـريكين متـلازمين في فـهم البـناء العـادل أو العـقـلاني للمجـتـمع، مـجـتـمع يسـاهم فـيـه كل فـرد فـي سـبـيل الصـالح العام .

وقد تقبل الأكويني رؤية أرسطو بوجود نظام عقلاني في المجتمع. فالفلاح يساهم بتقديم الغذاء، ورجال الدين يوفرون الفرص لتحقيق الوعي الروحاني ، والحكام يقومون بما يلزم من قيادة. وقد تجسد في هذه الرؤية مفهوم أن الله يرسي الدعائم، والأساس لنظام عقلاني، وأن الحاكم يجب أن يساهم في حفظ النظام العقلاني للمجتمع، ويساعد من ثم على تدعيم الصالح العام.(٤٢) ولقد اعتنق الأكويني، بخلاف أوغسطين، مفهوماً للمسيحية يتميز بانفتاحه أمام الرؤية القائلة بإمكانية تحقيق المجتمع العادل، أو المنظم عقلانياً. وباتخاذه هذا الموقف انفرجت وجهة نظره في المجتمع عن أملٍ في تحقق الوحدة العقلانية المؤسسة للمجتمع، وأيضاً التضامن الاجتماعي الذي ذكره أرسطو. إلا أنه؛ وعلى عكس أرسطو؛ اعتقد أن الشيء الرئيسي في هذه المحاولة هو القبول بأن الله هو مصدر القوانين التي تضع الأساس لكل من المجتمع، والسلطة التي يمتلكها الحكام على المجتمع.

وعلينا أن نلاحظ، وقبل المضي في تفنيد وجهة نظر الإكويني للقانون، أن إلتزامه باستنساخ مقاربة أرسطو في المجتمع السياسي في العصور الوسطى، قد أعطى تبريراً لاستمرارية المجتمعات المسيحية القروسطية. مجتمعات القرون الوسطى التي تألفت من وحدات أصغر من تلك المجتمعات المعروفة في الإمبراطورية الرومانية، وأصغر أيضاً من المجتمعات التي ستحل في العصور الحديثة. فقد كانت هذه الوحدات الصغيرة تتمركز حول الملك الذي كان، بصفته المالك الوحيد للأراضي، يسبغ على باروناته barons (*) حقوقهم في الأرض مقابل

(*) نبيل بدرجة بارون وهو لقب شرف من الألقاب الدنيا في المرتبة . (المترجم) .

خدمتهم له، وكان لدى البارونات بدورهم أقنان الأرض الذين تكبدوا عناء النظام بأكمله. فقد قام عبيد الأرض أو الفلاحون بالعمل فى الأرض مقابل قُوتهم ومأوى يعيشون فيه.(٤٤) أما الريع الذى كان يأتى من المستأجرين، والبارونات، والعبيد أيضًا فكان يستخدم فى إقامة الجيش، وحفظ النظام داخل المملكة. فى هذه المجتمعات كان الملوك مدينين لطاعة البارونات، والعبيد، وكان الملك مضطراً إلى إيلاء البارونات، والعبيد بالحماية، وتدعيم تلك العادات المحلية التى تحدد حقوقهم وامتيازاتهم (٤٥) .

إذن يبدو من الواضح وجود فروق واسعة فى المكانة بين الملك، ومن يعملون من أجله. فهل يعنى هذا أن هذه المجتمعات افتقدت القيم العامة **common values**؟ كلا البتة، فالمجتمعات الإقطاعية كانت مسيحية، علاوة على أنها اعتقدت بوجود سلطتين، إحداهما دنيوية لحفظ النظام الاجتماعى، والأخرى روحانية لتعليم دروس الإيمان. ولم يكن لأى من هاتين السلطتين أن تتدخل فى عمل الأخرى، بل كانت كل منهما تدعم الأخرى فيما يتوافق مع قوانين الرب، والعقل(٤٦).

وقد أيد الأكوينى بدوره أيضًا هذه المعايير العامة، وسعى إلى تقويتها وتقوية المجتمع القروسطى الذى كان يجسدها. وفى سبيله لهذا دفع بأن الوحدة السياسية **political unit** إنما تتمثل فى مجتمع يتيح تحقق الجهود المتعاونة التى تساهم فى الصالح العام وتحقيق الوحدة الأخلاقية **moral unity** للمجتمع تمامًا مثلما أدلى أرسطو بدلوه فى هذا الشأن. ولإنجاح ذلك المسعى كان من الأهمية الرئيسية وجود قانون مدنى، يبقى إرساؤه الفعلى مسألة من شأن الرب. فلم يكن أساس المجتمع مجرد قوانين عقلية، وقيم أخلاقية مشتركة تجسدها تلك القوانين؛ مثلما برهن أرسطو؛ بل أيضاً إدراك أن الله، مثلما جاء فى تعاليم الكنيسة، هو أساس هذا القانون. فبدون احترام الكنيسة التى تعلم حقيقة الرب لم يكن للروح الاجتماعية بين الناس أن تقوم لها قائمة على الأرض.

وفى اتخاذ هذا الموقف يجب أن نرى كلاً من عالم الملك وعالم الكنيسة مكملين لبعضهما البعض، والناس بتدعيمهم للقانون وإنجاز ما تقتضيه الفضيلة المدينة لا يعملون كمواطنين صالحين فحسب بل كمسيحيين صالحين أيضاً. وهذه التركيبة هى أساس استمرارية المجتمع حتى فى ذلك المجتمع الذى توجد به فروق واسعة فى الامتيازات والألقاب.

ولننتقل الآن إلى وجهة نظر الأكوينى فى القانون.

٧ - القانون الطبيعى عند الإكوينى

أفاد الأكوينى بوجود أربعة أشكال من القانون، يمثل كل شكل بعداً مختلفاً للعقل، ثم إن أشكال العقل هذه تندمج، وتتكامل تحت الخطة السماوية للرب. وهذه الاشكال الأربعة للقانون ، هى : القانون الأبدى، والطبيعى، والسماوى، والإنسانى. يشير القانون الأبدى Eternal law إلى علاقات ثابتة سرمدية خلقها الله بين جميع الأشياء فى الكون.(٤٧) ويمكن للبشر فى تعاملاتهم اليومية أن يسترشدوا "بنصيب" share من القانون الأبدي. وهو ما يعنى وجود بُعد للقانون الأبدى له تطبيقاته الخاصة فى تنظيم العلاقات بين الناس فى المجتمع. أما القانون الطبيعى Natural law الذى يُعرف من خلال العقل، فهو معنيٌ بتحديد معايير الخير والشر، والعدل والظلم التى يجب أن يعمل بمقتضاها جميع أفراد المجتمع(٤٨) . هذا فى حين ينشأ القانون الإلهى Divine law من الوحى وليس من العقل، ومضمون هذا الوحى هو الأخلاق الواردة فى الكتاب المقدس Scripture (٤٩) . وتنبثق أهميته من حقيقة مؤداها أن القانون الطبيعي، فى وضعه لمعايير الخير والشر، لا يوضح في حد ذاته الغاية الحقيقية التى يوجه الله الناس نحوها. فيأتى القانون السماوي، فى المقابل، ليوضح أن الغاية الحقيقية للحياة هى "السعادة الأبدية" ، ويشير أيضًا أنه لتحقيق هذه الغاية يجدر بنا ألا نعمل فقط كما يقتضى القانون الطبيعى ، بل أيضًا بما يتوافق مع القواعد السماوية التى أمر بها الرب(٥٠) .

علاوة على ذلك، تمثل وجهة نظر الإكوينى للقانون السماوى أهمية كبيرة فى تحقيق ما رمى إليه أرسطو من نظام جماعى communal. فالاجتماعية، كما رأينا عند أرسطو، تعتمد على إمكانية إيجاد أشكال الصداقة التى يتحقق فى ظلها فهم أساسى بين الأفراد لما يشكل القيم الأخلاقية المشتركة التى تعد مصيرية لصلاح الجميع. هذه القيم تمكن الناس من صياغة آراء مشتركة بشأن ما هو أفضل للمجتمع فيما يخص الطريقة التى يجب أن يسلكها الناس فى حياتهم. وبدون وجود مفهوم للقيم الأخلاقية المشتركة، التى ترسى أساس المجتمع، قد يكون هناك كثير من الرؤى المتناقضة بخصوص ما يشكل السلوك السليم، وأمام هذا الوضع قد يكون من المستحيل توضيح القوانين التى يجب على الجميع تدعيمها. فيرى الأكوينى أن « الأشخاص المختلفين إنما يشكلون أحكام مختلفة على تصرفات الإنسان. ومن منطلق هذه الحقيقة تنتج القوانين المختلفة، والمتعارضة» (٥١) . ومحصلة هذا أن يجد المجتمع نفسه ممزقًا بفعل الصراع، وبالتالى سيكون هذا الوضع مناقضاً لحفظ المجتمع.

ولتجنب وقوع هذا الوضع، وضمان أن القوانين العامة قد وضعت لما يرتضيه الناس جميعاً ويجتمعون عليه، يلزم بنا تناول الأمور، بما فيها حكم الإنسان، من وجهة نظر الفهم المشترك للأخلاق التى وجدت فى كلمات الرب. ومن ثم سنكون قادرين على "أن نعرف، وبدون أدنى شك، ما يجب إتيانه وما يجب اجتنابه."(٥٢) ولأن القوانين الممنوحة من عند الرب "لا يمكنها أن تضل" cannot err، فمن المؤكد أن الغموض المرتبط بالفروق فى الحكم سوف ينقشع تماماً. وبتجاوز هذه الفروق، وبوضع المعايير المشتركة للسلوك التى يتقاسمها الجميع يصبح الأفراد قادرين، مثلما كان الحال عند أرسطو، على حفظ أساس الأواصر الفعالة للاجتماعية.

وأخيراً، يشير القانون السماوى إلى أنه عندما يتصرف الناس بطهارة واستقامة، فهم لا يفعلون ذلك لوجود قوة خارجية، بل لوجود دوافع حقيقية، واختيار صحيح. فوجود القوانين الإنسانية نفسها لن يكون كافياً لتنظيم السلوك الفاضل، وعلى الأفراد؛ ومن وازع إرادتهم؛ أن يمنعوا وجود الشر. فأولئك الذين يتخذون القانون السماوى

أساسًا مبدئيًا لحياتهم سيعملون فى مواجهة الشر ليس من خلال القوة الخارجية، ولكن بمحض اختيارهم، وبما يتفق مع مقتضيات القانون الطبيعى. ويعد هذا عنصراً مهمًا فى حجة الأكوينى؛ فإذا كنا سنتكئ على قوانين بشرية خارجية كقوة منذرة، وأساس للتوافق مع مبادئ القانون الطبيعى، إذن فباسم القضاء على كثير من الشرور سيصبح القانون منتشراً فى كل شىء إلى أن ينتهى به الحال إلى تهديد أشياء كثيرة صالحة، وإعاقة "تقدم الصالح العام". ولكن الصالح العام، كما قال الأكوينى، مهم "للتفاعل الإنسانى"(٥٣) . وهنا يتطلب تأسيس الاجتماعية، كما عند أرسطو، وجود قيم أخلاقية مشتركة. وفى هذه الحالة لا تقتصر القيم الأخلاقية المشتركة، بالنسبة للأكوينى، على القانون الطبيعى بل تمتد لتتضمن أيضًا القانون السماوى أو ذلك القانون الذى مُنح مباشرة من الرب فى الكتاب المقدس. وهذه القيم الأخلاقية المشتركة تشكل مجتمعة أساس الروابط الفعالة للاجتماعية.

أما القانون الإنسانى **Human law** فهو يجسد مبادئ السلوك الصحيح، أو القانون الطبيعى فى صورة قواعد تحكم الحياة اليومية. فالحقيقة أن الأكوينى قد أفاد بأن "كل قانون إنسانى يحتوى على الكثير والكثير جداً من القانون الطبيعى كما لو كان ناشئًا عنه."(٥٤) ونظراً لأن القانون الطبيعى يمدنا بالأسس المبدئية لقانون الإنسان فيحسن بنا مناقشة القانون الطبيعى بشىء من التفصيل.

المبدأ الرئيسى أو الأساسى للقانون الطبيعى هو أن:

"الخير هو ما تسعى وراءه جميع الأشياء"، ومن ثم فالخير هو ما يجب أن يُؤتى ويُتبع، والشر هو ما يجب أن يُجتنب"(٥٥) .

"Good is that which all things seek after." Hence, "good is to be done and ensued, and evil is to be avoided."

وكل مفاهيم أو تصورات القانون الطبيعى تتفرع بعد ذلك عن هذا المبدأ. فما هى الأشياء الخيِّرة التى يجب أن نفعلها، وأيضًا وللأهمية كيف تميز بين الخير، والشر؟

يرى الأكوينى أن هناك نزعات طبيعية يفسرها عقلنا على أنها من الخير، وفى تتبع هذه النزعات فنحن نفعل ما هو مباح أخلاقيًا، وفى المقابل من ذلك علينا أن نتجنب تتبع الغايات التى تتناقض مع نزعاتنا الطبيعية لأن هذه الغايات من الشر.

إذن ما الأشياء الصالحة التى لدينا ميول طبيعية للقيام بها؟

أولاً: يريد كل منا أن يحفظ حياته، وبفضل هذا الميل، "أيًا كانت الوسيلة لحفظ حياة الإنسان وإزالة العقبات، فهذا مما ينتمى للقانون الطبيعى " .

ثانيًا: هناك نزوع لعمل تلك الأشياء التى تضعها الطبيعة فى كل الكائنات الحية بما فيها الإنسان، خاصة أننا لدينا ميل نحو الانخراط فى الاتصال الجنسى، وتعليم الصغار، وما إلى ذلك." وهذه الأنشطة تقع أيضًا تحت القانون الطبيعى.

ثالثًا يوجد لدى البشر ميل طبيعى لتتبع طبيعتهم كأشخاص عقلانيين، وهذا الميل إنما يحضنا على "معرفة الحقيقة بشأن الرب، وكيفية العـــيش فى المجـتمع." وكل ما يتعلق بهذا الميل يندرج تحت القانون الطبيعي، وهو ما يشـــمل الالتزام "بتجنب الجهل، وتحاشى الإساءة إلى من يعيش المرء وســطهم، وغيرها من أشياء تتعلق بهذا الميل "(٥٦).

وبناءً على ما تقدم فإنى، متبعًا الأكوينى، سأشير إلى المبدأ الأساسى للقانون الطبيعى المتمثل فى السعى الدائم لعمل الخير و ما ينبثق عنه من وصايا وتعاليم، من قبيل ما ذكرنا، "بالمبادئ العامة للقانون الطبيعى" التى تستخدم كإرشادات عند تحديد أسس السلوك. وهنا يجدر بالناس البحث عن التطبيق الصحيح لهذه المبادئ، وأيضًا للمعايير المنبثقة عنها مما أشار إليه الإكوينى بالمبادئ الثانوية secondary principles. ولكن متى تظهر الخلافات بصدد كيفية تفسير المبادئ العامة للقانون الطبيعى؟ وما الطريقة الأمثل لحلها؟ اعتقد الإكوينى أنه "بالتأكيد على المعايير الكاملة أو المنبثقة، والتى تعد كما لو كانت محصلات لتلك المبادئ العامة (للقانون الطبيعي) فهى تكون سارية المفعول وكذلك معترف بها، وفى معظم الحالات، من قبل الجميع"(٥٧) ، ولأنه

حرى بالناس تناول هذه القضايا من منظور القانون السماوى فلن يكون من الصعوبة إيجاد تطبيقات مقبولة، وسارية المفعول لهذه المبادئ العامة للقانون الطبيعى. ومرة أخرى، تتراءى لنا حالة التطابق بين الفيلسوفين، فكما هو الحال عند أرسطو فى أن وجود قيم أخلاقية مشتركة فى المجتمع يعد أساسًا لإرساء الوفاق وسط المواطنين بصدد قضايا مهمة، كذلك الحال عند الأكوينى فيما يخص تقديم تفسيرات للمبادئ العامة للقانون الطبيعى. والعائق الوحيد أمام تحقيق مبادئ ثانوية مقبولة إنما يظهر فى تلك الأوقات التى يتعرض فيها تفكير الناس للتشويش بفعل العاطفة (٥٨).

ولكن إلى أى مدى يُعد مذهب القانون الطبيعى للإكوينى مفيدًا؟ الذين يدفعون بأن القانون الطبيعى ليس مساعدًا بشكل كبير، قد يشيرون إلى أن مبادئ القانون الطبيعى غالبًا ما تكون من الغموض ما يجعلها غير ماثلة لتقديم ولو توجيه طفيف إلينا فى سعينا لتحديد الطريقة الأفضل لسلوكنا. ولنأخذ، على سبيل المثال، أحد تلك المبادئ التى تتطلب منا أن نفعل الخير ونجتنب الشر عن طريق حفظ حياة الإنسان وإزالة ما يضر بها. ما الذى يمكن أن يشير به هذا المبدأ فيما يخص تحديد موقفنا من قضية الإجهاض؟ سنرى أن الإجابة على هذا السؤال تعتمد بشكل كبير على عوامل أخرى غير المبدأ نفسه، فعلى كل حال من الوارد أن يستخدم كلا الفريقين، من معارضى ومؤيدى الإجهاض، هذا المبدأ لتبرير موقفيهما، غير أنه فى نهاية الأمر سيقوم قرار كل طرف على اعتبارات أخرى ، من قبيل رؤية الشخص الخاصة، أهمية الجنين، وغيرها من أمور مؤثرة. ومن ثم يمكننا أن نستخدم هذه الحالة فى أن نزعم بأن مبادئ القانون الطبيعى ليست بهاديات مفيدة على نحو فعلى فى حل المآزق الأخلاقية الرئيسية كما هو الحال مع الإجهاض.

من ناحية أخرى، قد يدفع بعض المؤيدين للقانون الطبيعى بأن المبادئ الحقيقية للقانون الطبيعى تمدنا بطريقة واضحة، ومحددة جدًا للمسار الأخلاقى الذى علينا أن نأخذ به فى قضايا رئيسية مختلفة. فإذا فشل القانون الطبيعى فى هذه الناحية فلن يكون الخطأ خطأه، بل سيكون الخطأ فى المُنظِّر الذى أخفق فى تأليف القانون

الطبيعى بطريقة تجعله مفيداً. والحقيقة أن مؤيدى القانون الطبيعى يمكنهم أن يدفعوا بأن تقدماً كبيراً قد تم فى العالم الحديث لرسم مبادئ تُقر بطرق غير غامضة ولا ملتبسة، مسار السلوك السليم. على سبيل المثال : إن المبدأ المعاصر الذى يقضى باحترام الأفراد لحقوق الآخرين، يعد واضحاً جداً فيما يتعلق بأنواع التصرفات التى تلزم عن هذا المبدأ. ومن منطلق هذا المبدأ نكون على بينة من أمرنا فى ضرورة إلغاء جميع أنواع العبودية وأيضاً إزالة جميع ما فى مجتمعنا من عقبات تقف فى طريق الحقوق المتساوية، والفرص العادلة للجميع، بغض النظر عن العرق، أو النوع، أو التفضيلات الجنسية، أو غيرها. فى هذه الحالة، يعد القانون الطبيعى مُعيناً عظيم الشأن، ليس فى تحقيق مجتمع عادل فحسب، بل أيضاً لتحقيق مجتمع يجدُ فى موازنة السعى إلى الحرية مع ضرورة تأمين الحاجات الأساسية للناس.

٨ - القانون الإنسانى، والفضيلة المدنية

أمام هذين الموقفين المتنافسين بصدد القانون الطبيعى، قد يحلو للبعض أن يسأل: أى الموقفين يوافق الأكوينى؟ من الواضح أنه أملِ فى أن يمثل القانون الطبيعى الإطار الأخلاقى الدقيق لأعضاء المجتمع. فكيف يمكن أن يتحقق له هذا؟ بالطبع ستكون توعية الناس بأهمية القانون الإلهى واحدة من الطرق. ولكن الطريقة الأخرى، والمهمة لبلوغ هذا الهدف هى التأكيد على الفضيلة المدنية، فالأمر عند الأكوينى أن الناس فاقدى الالتزام بجعْلِ خير المجتمع خيرهم الخاص ، سيفسرون بالطبع القانون الطبيعى بأية طريقة تروق لهم، ومن ثم فليس من الوارد أن يروا القانون الطبيعى على أنه مُنشيء الحدود الأخلاقية الدقيقة للحياة. ولهذا السبب بالذات، من بين أسباب أخرى، انتاب الإكوينى القلق من أنه فى الوقت الذى لا يمكن فيه لمبادئ القانون الطبيعى الرئيسية أن "تُمحى من قلوب الناس" نجد أن قوة العقل لفهم الأهمية الدقيقة لهذه المبادئ بصدد أعمال معينة مدفوعة للدخول فى تسوية رخيصة لوجود الرغبة والشهوة. ففى هذه الحالة يكون المبدأ العام الذى يجب اتباعه معروفاً، إلا أن العقل

"معاق عن تطبيق هذا المبدأ على مسألة معينة فى الواقع بسبب الشهوة الجنسية، أو أية عاطفة أخرى ".(٥٩) علاوة على أن معرفة المبادئ الثانوية الصحيحة التى يجب على الأفراد أن يتبعوها يمكن هذه المرة أن "تمحى من قلوب الناس بفعل قناعات شريرة evil persuasions."(٦٠) .

وهنا يعد القانون الإنسانى أداة مهمة فى التغلب على كل من هذه المشكلات، وأيضًا فى إعطاء القانون الطبيعى أهميته المستمرة كمجموعة دقيقة من الحدود الأخلاقية لتحديد طبيعة السلوك. والقانون الإنسانى الذى يجسد مبادئ القانون الطبيعى يجب أن يعلم الفضيلة ويُعوِّد الأفراد على تدعيم تعاليم القانون الطبيعى. فمن خلال التأثير المُطوِّع "للتدريب"، وأيضًا، وعلى نحو خاص"الخوف من العقاب" يتعلم الأفراد "نظام القوانين" ويتذكرون أن عليهم أن يكيفوا حياتهم وفقًا لهذا المسار الصحيح للسلوك الذى تضعه كل من المبادئ الرئيسية، والثانوية للقانون الطبيعى.(٦١) ومن هنا تصير التوعية بمدى أهمية الفضائل المدنية، التى توجه الناس بعيداً عن ميولهم الأنانية، وافتقاد الاعتبار فى الصالح العام، من إحدى الوظائف الرئيسية للمجتمع. فى هذا الصدد يساعد القانون الإنسانى، كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو فى رؤيتهما للمجتمع العقلانى، على توضيح الأدوار فى المجتمع، والإسهامات المتوقعة من الناس بصدد كل من هذه الأدوار. فالجندى، على سبيل المثال، عليه أن يدافع عن الدولة، ورجال الدين عليهم أن يقدموا المعرفة الروحانية، وعلى الحاكم أن يحكم بالعدل(٦٢) .

ولكننا نجد الأكوينى يحذرنا، فيما يخص ما نأمل فى إنجازه من خلال القانون الإنسانى، من تبنى مجموعة عملية من التوقعات. فيجب أن يكون واضحًا أنه نظراً لأن أغلبية الناس لا يفصحون عن كمال أخلاقى، فمن المستحيل إيجاد قانون إنسانى قادر على مكافحة كافة الرذائل. وأفضل ما يمكن للقانون الإنسانى أن يقوم به هو إلغاء الرذائل الكبرى، تلك الأعمال التى ما إذا أُستبيحت، ستقوض المجتمع الإنسانى، ولهذا السبب يجب أن تكون هناك قوانين ضد القتل، والسرقة، وما إلى ذلك(٦٣) .

تشير وجهة النظر هذه، أنه سيكون من الخطأ أن نحاول خلق قوانين إنسانية من شأنها محاربة جميع الرذائل. فلكى يتجسد هدف مثل هذا فى قانون إنسانى يجب أن

تكون هناك شرطة للأخلاق morals police فى كل ركن وناحية تستجوب الجميع بصدد الطبيعة الأخلاقية لنواياهم، وسيكون على كل منا أن يراجع مع هذه الشرطة ما إذا كانت أنشطتنا التى نشرع فى القيام بها محظورة أخلاقياً أم لا. وهذا وضع من شأنه أن يُصعِّب من إحلال أواصر فعالة من الجماعية. ومن منطلق هذه الروح، قد يأتينا الإكوينى فى وقت ما، على سبيل المثال، قائلاً: "إنه لمن الصحيح لمن هم فى السلطة أن يتسامحوا مع بعض الشرور بحيث لا نمنع خيرات أخرى، أو حتى لتجنب وقوع شرور أسوأ "(٦٤). وباتباعه هذا النوع من الحجة، نجد الأكوينى، وعن طيب خاطر، يستشهد بالقديس أوغسطين الذى قال "إذا كان لك أن تترك هذا العالم تمزقه الرغبة الجنسية فعليك بقمع الدعارة." علاوة على أننا من الجائز أن نتسامح مع غير المؤمنين، فى رأى الأكوينى، لأن خيراً أعظم قد يأتينا من ذلك أو لربما درأنا به شراً ما(٦٥).

٩ - الإكوينى وتناوله للفضيلة المدنية والمجتمع المدنى

مع ذلك، سيكون تعليم الناس عادات الفضيلة المدنية بما يمكنهم من تدعيم الصالح العام، هو الغرض الرئيسى لرؤية الأكوينى للقانون الإنسانى. إلا أنه اعتقد؛ على خلاف أرسطو؛ أن عادات الفضيلة المدنية التى تعلم احترام الحدود الأخلاقية المجسدة فى القانون الطبيعى، لا يمكن لها الاستمرار على المدى الطويل إلا عندما يتقاسم الناس الاعتقاد بتعاليم الكنيسة الكاثوليكية فيما يخص طبيعة القانون السماوي. فعندما يفهم الناس معًا أنهم جزءاً من عالم مشترك ينظمه الرب، فهم لن يفهموا أصل أخلاقى والقانون الطبيعى فحسب، بل سيمرون أيضًا بخبرة الوحى الدينى كمصدر للأخلاق يساعدهم فى ترابطهم بعضهم ببعض وبشكل اجتماعى وبطريقة لم يكن لأرسطو أن يتصورها. فلقد كان الأخير يأمل بلا شك فى مجتمع سياسى يقوم على الصداقة، والتضامن الاجتماعى، ولكن كان من شأن الأكوينى الدفع بأن هذا الأمل لا يمكن بلوغه على أفضل وجه إلا عندما يتماسك أعضاء المجتمع بالتزام مشترك بالقانون السماوى، والإيمان بتعاليم الكنيسة الكاثوليكية.

ولكن ستظل هناك مشكلة مهمة فى رؤية الأكوينى للفضيلة المدنية من وجهة نظر مفكرى المجتمع المدنى الحديث. فهو يرى أنه على الأفراد أن يجعلوا من تعاليم الكنيسة الكاثوليكية مركزاً لحياتهم. فها هو عند مناقشته للهرطقة يقول : " إنه إذا كان من العدل أن نجد مزيفى النقود أو أى مجرمين آخرين يُعدمون على الفور تحت مقاصل الحكام العلمانيين، فمن الأكثر عدلاً بالنسبة للزنادقة أنهم بمجرد الإمساك بهم يهرطقون ألا نكتفى بنفيهم عن المجتمع، بل أن نذهب بهم إلى المقاصل"[٦٦] . وقد دعم هذا البيان الصارم بقوله أن الكنيسة تأمل فى هداية "من هم فى ضلال." وهنا ليس من شك أن الإكوينى كان يحمى المجتمع من كل هؤلاء الذين قد يقوضون الإيمان، ومعه منافع المجتمع. ولكنه فى اتخاذه هذا الموقف أظهر أن هناك مؤسسة واحدة، وهى الكنيسة، يجب أن يكون لها الدور الفعَّال والقوى فى الحياة الأخلاقية والثقافية لكل مواطن. وبموجب هذه الحقيقة ليس للأفراد؛ فى استدلالهم على ما هو أفضل للمجتمع؛ أن يشككوا فى سلطة الكنيسة كحقيقة واقعة.

فماذا والمجتمع المدنى يشير، كما رأينا، إلى الحاجة إلى حيز مستقل يمكن للأفراد فيه أن يتنقلوا وسط جماعات، ومؤسسات مختلفة، ومن هذه الخبرة يحددون أى الطرق هى الأفضل بالنسبة لهم فى الحياة؟ هيهات، فهذه الرؤية للمجتمع قد تمثل، بالنسبة للإكويني، تهديداً لاستقلالية الكنيسة، وعلى نحو خاص لقدرتها على تحديد طبيعة النظام الأخلاقى للمجتمع. وليس أمامنا الآن إلا أن ننتقل إلى التفكير الإصلاحى لنناقش تناول المسيحية كما جاء هناك.

١٠ - لوثر، وكالڤن : مقدمة

كان الهدف الرئيسى أمام كل من مارتن لوثر Martin Luthe (١٨٤٣ - ١٥٦٤) وجون كالڤن John Calvin (١٥٠٩ - ١٥٦٤) هو سلطة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. فقد دفع لوثر، على حد ما أشار شيلدون فولن Sheldon Wolin بأن "الخبرة الدينية قد تمركزت حول اتصال شخصى مكثف بين الفرد، والرب."[٦٧] فالأفراد يجب أن يكون لديهم علاقة مباشرة مع الرب -تقوم على الإيمان الذى يُطهر النفس ويتيح لنا حب الله.

وبفضيلة الإيمان، ترغب نفوسنا فى أن تصير جميع الأشياء، و(الأهم أجسادنا) طاهرة أخلاقيًا بحيث نكون قادرين على حب الله. ونتيجة للإيمان يصبح الشخص مطيعًا لوصايا الكتاب المقدس، ومن ثم كابحًا "للفسوق والرغبة الجنسية." لقد رأى لوثر أن "الإيمان وحده وكلمة الله ، لهما أن يحكما النفس تمامًا مثلما الحديد المنصهر يتوهج كاللهيب لاتحاد النار معه ، كذلك الكلمة تشع صفاتها فى الروح"(٦٨).

وبناءً على هذه الرؤية بحث لوثر فى إزالة الهياكل الراسخة لسلطة الكنيسة بقدر الإمكان. فهذه الهياكل لم تخدم إلا فى إعاقة ما يجب أن يقوم من علاقة مباشرة بين الأفراد، وبين الرب.(٦٩) علاوة على أنه فى إزالتها أمل لوثر أن يهب الناس نصيبًا أعظم من الحرية الروحانية. فنراه يقول إنه يمكن الفرد أن يكون "مسئولاً عن إيمانه الشخصى، ويجب أن يُنظر إليه على أنه الإيمان الصحيح بالنسبة له."(٧٠) فالإيمان داخل مجتمع المؤمنين، عند لوثر، هو مسألة يجب تركها لكل شخص حيث لا يمكن لأحد أن يجبر الآخر على اعتناق مذاهب لا يعتقد فيها من وازع إرادته، وضميره الشخصى "الإيمان عمل حر لا يمكن إجبار أحد عليه"(٧١).

فى المقابل، رفض "كالڤن" Calvin- مثلما يقول "فولن"- أن يكون المجتمع الدينى بمثابة نظام متروك للمشاركة الحرة يحكمهُ الإقناع دون القوة، بل إن هذا المجتمع لا يمكن أن يقوم إلا إذا كان هناك بناء قوى من السلطة لتأمين "الترابط، والتضامن الجماعى." ومجتمع الكنيسة، بدون إعادة البابا، يجب أن تحكمه جماعة قيادية قوية.(٧٢) ذلك أن "كالڤن" قد اعتقد أن الكنيسة، والإشارة هنا إلى كنيسته، يجب أن تؤسس نظامًا من الضبط لتحكم وتضع الحدود للناس بحيث يكونوا قادرين على تقبل تعاليم الرب. فبدون الانضباط لن تقدم الكنيسة سوى أشخاصًا ضالين عن تعاليم الكنيسة، وهى عاقبة من شأنها أن "تدعم من التفكك الكلى للكنيسة."(٧٣) لذلك كانت الكنيسة محقة فى وضع قواعد تتعلق بالحياة الجنسية للناس، ووقت فراغهم، وعلاقاتهم داخل الأسر(٧٤) .

ما يثير السخرية هنا أن الأفراد بعد فطامهم عن سلطة الكنيسة الرومانية، وقعوا تحت سلطة كنيسة جديدة هدفها، كما يشير فولن، "قولبة الناس وفق نظرة عامة، ومن

ثم تلقينهم دروس الصالح العام.[٧٥] فبالنسبة لكالفن، من شأن أثر الكنيسة على الأفراد أن يُعرِّض الناس لمتطلبات النظام والانضباط أو لمعايير الفضيلة المدنية ، ومحصلات هذه السياسة ضمان أن يكون الشخص عضواً جيداً، ومساهمًا في المجتمع، مع كونه، في الوقت نفسه ، مؤمنًا قويًا وملتزمًا [٧٦].

١١ – لوثر، وكالفن: الأخلاق، والفضيلة المدنية

طالب كل من لوثر وكالفن المواطنين بأن يضمروا ويعلنوا ولاءً للدولة، وأن يحترموا جهودها في حفظ النظام. فقد رأى لوثر أنه لو كان الناس جميعًا تدفعهم وتحركهم كلمة الرب، لما كانت هناك حاجة إلى دولة لفرض النظام وتكريس القيود. وأردف قائلاً إن المسيح اعترف بالسيف ولكنه لم يحتج إلى استخدامه في ملكوته. ولكنه؛ أي لوثر؛ اعتقد أن من يعيشون بكلمة الرب، أي المسيحيين، لا يمثلون سوى أقلية في هذا العالم، ولأن معظم الناس غير مدفوعين بالتقوى المسيحية،[٧٧] فلا غرو من وجود حاجة إلى دولة، تستخدم قوتها لضمان الامتثال للقانون، وكذلك حفظ النظام بما يكفي لحماية حياة وممتلكات الأفراد (*) [٧٨] .

وانطلاقًا من أن تقوى المسيحيين تنفي، بالنسبة لهم، ضرورة استخدام القوة كأساس للسلوك السليم، فهل عليهم أن يخضعوا لدولة تستخدم القوة لضمان الامتثال للقوانين؟ أجاب لوثر مؤكداً أن المسيحي الحقيقي لابد أن يُخضع نفسه للدولة ويفعل ما في وسعه "لمد وإطالة الحكم الذي قد يقوم ويستمر على الشرف، والخوف honor and fear.[٧٩] وفي العالم العلماني يجب أن يفصح المسيحي عن الفضيلة المدنية بدعمه لنظامين أخلاقيين متعارضين. فأخلاقه المسيحية تطالبه بأن يكون معنيًا بالعمل

(*) العبث البحث عند لوثر عن فكرة الدولة أنه لا يعرف إلا السلطة . وأُطره هي الأشكال الوسيطية القديمة : المسيحية ، الإمبراطورية ،وفكر لوثر غير سياسي ، ومناهض للقانون والحقوق ، ولكنه ثوري دينيًا ومحافظ ، بل رجعي في السياسة كما في المجال الاقتصادي أو العلمي . ولوثر مقتنع بأن الأمراء أكبر المجانين وأكثر قُطّاع الطرق لؤمًا على وجه الأرض ، ومع ذلك لا يرى وسيلة أخرى غير قوتهم المطلقة ، ورغم التمييزات التي وضعها فقد انتهى إلى منحهم نوعًا من الرسالة الروحية : الدفاع عن الإيمان ، الحق ، ونشره وتنمية التعليم وتشجيع الثقافة . انظر : جان توشار – مرجع سابق ص : ٢١٦ . (المترجم) .

"على الأرض من أجل الآخرين، وليس من أجل نفسه." بل تقتضي أن « "يقوم بما هو حتى في غير حاجته القيام به." فالمسيحي يساعد المريض، ويقضي لجاره ما يلزم من حاجات" » .[٨٠] لكن، بالإضافة إلى ذلك، يجب على المسيحي الصالح أن يساهم بنصيبه في مجريات حفظ النظام للمجتمع، وهذا ما يعني أنه في أوقات معينة قد يكون عليه القبول بأن يودي بحياته في سبيل الدولة. "فعليك دائماً أن ترى هذا النقص في عدد الجلادين، أو حاملي الصولجان، أو القضاة، أو اللوردات، أو الأمراء، وتجد أنك مؤهل لشغل أي من هذه المناصب فتبادر بعرض خدماتك "[٨١].

تبنَّى كالفن وجهة نظر مماثلة فيما يخص المسئوليات الأخلاقية للمواطنة ، وأشار أن الاهتمام الرئيسي للحكومة في العالم السياسي إنما يكون بحاجات ومتطلبات استمرار الوجود الفيزيقي؛ بما في ذلك الإمداد بالطعام والملبس، وأيضاً تفعيل القوانين من أجل تنظيم المجتمع وفق "قواعد القداسة، والاستقامة، ورجاحة العقل[٨٢]. فمن الضروري أن نعترف بأهمية وجود حكومة مدنية تساند عبادة الله، وتحفظ المذاهب الدينية " الطاهرة "، وتدافع عن دستور الكنيسة، وتصون السلام، والعدالة المدنية بين الناس."[٨٣] ولتحقيق هذه الأهداف سيلزم على الدولة أن تستخدم طرقاً من العقاب القاسي بحيث يمكن حماية الأبرياء من أعمال "الأشرار". وهي في ذلك، لا تعمل بشكل "مغاير" لحكم المسيح.(*) فالحقيقة أن هناك الكثير من الأشرار، والمنحرفين، ما لم تكن

(*) لم يكن كالفن أقل من لوثر عداء "لغير الواقعيين" ينشدون تحرير المسيحي من النظام السياسي التقليدي . وفضله أنه عارضهم ببناء أكثر عقلانية ، وبالتالي فعالية من "السلطة الدستورية" (L'obrig Keitsaa) اللوثرية وكتاب كالفن "المؤسسة المسيحية" L'institution Chretienne يتضمن صيغاً ذات رنين لوثري يدور حول ضرورة الخضوع للحكم الذي يأتي من الله ، وللحرية المسيحية التي تتلاءم تماماً مع العبودية المدنية " . إن الانتقال من القانون إلى الإيمان يتطلب تغيير الخطة ، ولكن كالفن الذي يصر علي الإستمرارية بين العهد القديم ، والعهد الجديد يقيم نوعاً من الوحدة بين الروحي والزمني ، والمسيحي يجب ألا يعتبر نفسه كغريب في هذا العالم وضعته مشيئة الله حيث هو. إن للمجتمع أهدافاً مادية متواضعة ، ازدهار الأفراد ضمن النظام ، وله أيضاً غايات أسمى : "بروز شكل عام للدين بين المسيحيين ، وأن تسود الإنسانية بين الناس " . وهكذا لا تنفي التبعية للشريعة الإلهية السياسة العقلانية بل بالعكس تجعلها ضرورية ، والمبدأ القائل بإن كل سلطة جديرة بالإحترام لذاتها ، لأنها من تأسيس الله ، له نتيجة طبيعية : لا وجود للسلطة إلا من أجل القيام بالمهمة الروحية التي قوامها قيادة الناس كما يشاء الله من أجل تسهيل خلاصهم . هذا المبدأ الثاني يدخل ضمناً في العقيدة ، فكرة الرقابة ، التي هي بذرة الفتنة الممكنة بين الزمني والروحي ولكن كالفن عندما أهدى "المؤسسة" إلى فرانسوا الأول كان الولاء هو المنتصر ،كما أن الاختيار النظري بين مختلف أشكال الحكومات لم يكن يهم المصلح كالفن : ذلك شأن تقني ورهن الظروف ، المهم من وجهة نظر مسيحية أن يطاع الحكام ، وأي سلطة مهما كان شكلها ، حتى ولو كان استبدادياً ، المرجع السابق (المترجم) .

هناك بسلطة الدولة لكسر شوكتهم، لن تقوم قائمة لحياة مدنية مسيحية(٨٤) ، وهنا سينبغى؛ فى نظر لوثر؛ بالنسبة لمن هم مطالبون بتنفيذ التزام الدولة بالنظام المدنى أن يلجأوا إلى ممارسات تبدو متعارضة مع الأخلاق المسيحية، مثل ماذا؟! مثل القتل. مع ذلك، وبدون مقاومة الشر بواسطة الدولة لن تكون هناك طريقة لإيجاد حيز يمكن أن يصون التعاليم المسيحية. فالعمل بما تقتضيه الدولة؛ حتى إذا كان ذلك يعنى أن تقتل الآخرين تحت شعار مقاومة الشر، يخول لنا إرساء الدعائم لدولة مسيحية، ومن ثم يحفظ بالفعل الالتزام بالمبادئ المسيحية.

لكن المسيحيين قد حُذِّروا من تبنى تلك الطرق أو المسالك الخاصة التى ينتهجها من يجب على الدولة أن تحميهم منهم. "فالرب لا يوصى بحفظ العقل طاهراً ونقيًا من كل شهوة جنسية libidinous desire فحسب، بل أيضًا ينهى عن كل فاحشة obscenity وفسوق ظاهر external lasciviousness (٨٥) . وكما هو الحال عند لوثر، رأى كالفن أن العيش فى سلام مع الرب يتطلب أن نتصدق على جيراننا ونقدم لهم خدماتنا (٨٦) . ففى حياتهم اليومية يجب أن يفصح المسيحيون عن الفضيلة المدنية بأن يكونوا قادرين على "تحمل الأذى والسباب،" وأن يحسنوا إلى من يسيئون إليهم."(٨٧) وفى نفس الوقت، على المسيحيين– وكجزء مما يعنيه بحفظ الفضيلة المدنية– أن يطيعوا الدولة، وينفذوا تلك السياسات التى من شأنها تدعيم النظام والمدنية.

١٢ – الدولة، والحرية الفكرية لدى لوثر وكالفن

فى مناقشتهما لدور الدولة، لم يراها أى من لوثر أو كالفن حامية للحرية الفكرية أو الأخلاقية. مبدئيًا، قد يبدو الأمر عكس ذلك بالنسبة للوثر؛ الذى قال إنه لا يجب على الدولة أن تستخدم سلطتها للتدخل فى تعاليم الكنيسة وإقرار قوانين النفس (٨٨) . وفى اتخاذه هذا الموقف، أوضح لوثر أن المواطنين ما كان لهم أن يتعرضوا إلى ضيم من دولة تسعى لحفظ مذاهب كاثوليكية. فقال إنه "إذا ما أمرك أميرك أو رئيس مقاطعتك بأن تؤيد أو توافق على البابا، أو أن تؤمن بهذا أو ذاك، أو أن يُنهيك عن قراءة كتب

معينة، عليك وقتها أن تقول له : "عشم إبليس فى الجنة" it does not befit Lucifer to sit by the side of God"[٨٩] وهنا نجد أن الرؤية القائلة بأنه على الدولة ألا تفرض مذاهب كاثوليكية، إنما تأتى متوافقة مع الموقف المذكور آنفًا، عند لوثر، من أن إيمان الأفراد لابد أن ينشأ عن ضميرهم، وإرادتهم[٩٠].

بخلاف أوغسطين الذى لم ير الدولة إلا بصفتها قادرة على حفظ النظام، ومجرد جزء من مدينة الأرض الفاسدة، رآها لوثر مساهمًا ضروريًا فى مساعدة الناس فى نيل الحرية من الكنيسة الكاثوليكية.[٩١] . فهو لم يكن معنيًا بمجرد حماية الناس من الكنيسة الكاثوليكية فحسب، بل أيضًا بتأمين النظام السياسى، واعتقد، على حد ما يقول Wolin، أنه أمام كثير من الشرور التى تواجه المجتمع يصير المجتمع السياسى فى غاية الهشاشة. ولمنع تدمير آلة المجتمع فقد خُولت الدولة مهمة إلهية لدعم النظام، وإذا ما نجحت فسيكون من شأنها عندئذٍ أن تساعد فى تأمين آمال الكنيسة التى أُعيد تشكيلها من جديد، والتى نادى بها لوثر.[٩٢] باتخاذه هذه المقاربة اعتقد لوثر أن على الدولة أن تحمى مذاهب الكنيسة، وذلك فى زعمه أن الحكومة فى استطاعتها أن تنكر على الشخص حقه فى أن يشك فى الأفكار الرئيسية للعقيدة المسيحية. فلم يكن لرؤيته أن تساند طرق أو مناهج الحياة، والحقوق الأساسية للأفراد ممن يجيء سلوكهم معارضًا لتعاليم الكنيسة [٩٣] ومن ثم فما يثير السخرية هنا أن لوثر، ذلك الذى دفع فى صالح الحرية الفكرية فى العالم الروحانى، نراه فى العالم السياسى مناوئًا لها. ومثلما يقول ڤولن : "لم يكن بد من أن يتحول العنصر الإلهى فى السلطة السياسية من مبدأ تأسيسى مُقوِّم إلى مبدأ قمعى وقسرى" [٩٤].

وردت هذه الدولة القامعة لحرية المعتقدات فى فكر كالڤن أيضًا. ذاك الذى ذكر؛ مستشهدًا بالكتاب المقدس؛ أن "الحكام ما هم إلا ممثلين للرب، منتقمين ينفذون غضبه على من يرتكب الشر."[٩٥] والمواطنون المدنيون المسيحيون هم وكلاء الرب، وبذلك يجب دائمًا أن يدافعوا عن "شرف" الرب."[٩٦] فالدولة ليس عليها مجرد حماية الممتلكات، وحفظ السلام، وتأمين العدالة فحسب، بل من واجبها أيضًا أن تتأكد من عدم انتهاك

قانون الرب، وتدنيسه بالتجديف على الملأ[٩٧] ، وإنما حيازة الدولة للسلطة كانت لإعلاء أهداف، ومذاهب دينية، علاوة على أن الكنيسة، والدولة من شأنهما أن يصبحا شريكين فى الاحتفاظ بما يكفى من سيطرة وسلطة على الأفراد لضمان المحافظة على السلوك المدنى، وأيضًا احترام العقيدة الدينية. وهنا يذكر فولن "فى كلا العالمين يحمل "كالفن" الإنسان على أن يكون صنيعة النظام خاضعًا للقيود، وتحت سيطرة السلطة."[٩٨] وبرؤيته هذه رفض كالفن أن يُتاح للأفراد الطعن فى المقدمات الأخلاقية التى قامت عليها رؤيته للدولة، والكنيسة، ومن ثم كان من شأنه أن ينكر الحرية الفكرية، مثلما أنكرها لوثر[٩٩] .

ولما كان من المفترض أن تكون كنيسة "لوثر" عبارة عن مجتمع من المؤمنين ليس خاضعًا لأنظمة كنسية قمعية، فيبدو أنه فاق "كالفن" فى استعداده لتدعيم أهداف المجتمع المدنى. ولكن بناءً على أن دولته قمعية مثل دولة "كالفن"، فإنه، أى لوثر لا يُعدّ مدعمًا مثله للحيز المستقل المنفصل عن سلطة الدولة. وكذلك الحال أيضًا معه هو، وكالفن فيما يخص إمكانية تحقيق تلك البيئة الأخلاقية التى تسيّد مذهب الحقوق للجميع بما يتوافق مع الالتزام بفضيلة مدنية تساعد على حفظ تلك الحقوق.

١٣ – الدلالات الضمنية على الفضيلة المدنية والمجتمع المدنى

يتطلب مذهب الفضيلة المدنية المسيحية، بالنسبة للوثر، وكالفن أن يقوم الأفراد بتأييد الدولة فى جهودها نحو إحباط الخطيئة، والذود عن استقامة المسيحية، مثلما أشرنا آنفًا، خاصة ضد الطاعنين فيها. فبتدعيمهم لعادات الفضيلة المدنية، يقدم المواطنون إسهاماتهم للدولة، محافظين بذلك على القيام حتى بتلك الوظائف التى قد تبدو غير مسيحية فى طبيعتها، مثل القتل، إذا اقتضى الأمر ذلك. هذه النظرة للفضيلة المدنية التى تشير إلى أن المواطنين يجب أن يدعموا جهود الدولة لحفظ السلام، والعدالة المدنية إنما تسلم بواقعية أوغسطين التى أفادت بأن معظم الناس لن يعيشوا

حياة من شأنها التقليل من حاجة الدولة إلى استخدام القوة لتأمين السلام. وبتسليمنا بأنه سيوجد دائمًا من يهدد النظام الصالح، سيكون من الصعب، بالنسبة للوثر وكالڤن، أن نتخيل كيف يمكن للمجتمع "الإكوينى" العادل أن يتحقق، ذلك المجتمع الذى يعيش فيه الأفراد، تمامًا مثلما رأى أرسطو، شعور بالتضامن الاجتماعى قائمًا على مجتمع مبنى ومنظم على العقل. فى هذا الصدد يبدو كل من لوثر وكالڤن مشاركىْ أوغسطين نفس منظوره عن المجتمع.

ويبقى أن هناك جانبًا مهمًا من الفضيلة المدنية قد يزعم البعض بظهوره من وراء جهود الإصلاح للوثر وكالڤن. فدعوة الإصلاح إلى الاستقلال عن المؤسسات الخارجية، مثل الكنيسة الكاثوليكية– التى ترعاها الحكومة، إنما تشير بالبنان إلى اتجاه الفضيلة المدنية، والحيز المستقل بالمواصفات الواردة فى الفصل الأول، الذى يمكن للناس فيه ممارسة حريتهم فى الاعتقاد، وتحديد التزاماتهم الدينية. وبالطبع لم يطالب مفكرو الإصلاح، الذين ناقشناهم هنا، ببيئة من هذا النوع، والحقيقة الدامغة أنه كان لكل منهما أن يرفضها. ومع ذلك فإن التوجه الضاغط للحركة الإصلاحية فى دفعها بأن الفرد لابد وأن يحكم بواسطة إيمانه، وليس بواسطة مؤسسات خارجية مسيطرة إنما يضع الأساس لإقامة حيز مستقل ليس معرّضًا لتدخل الدولة.

ذلك أنه بربط الحاجة إلى الاستقلال عن الكنيسة الكاثوليكية بالعمل الخيرى، والاهتمام بالآخرين كما فعل لوثر وكالڤن، فإننا نُوجد أساسًا للتحرك فى اتجاه المجتمع المدنى. وكل هذا مطلوب لإكمال المشروع الذى يجب أن يحل الشكل القمعى للدولة التى دافع عنها كل من لوثر، وكالڤن (وأيضا المجتمع الدينى القمعى الذى نادى به كالڤن) بدولة يتشكل أساسها من بيئة أخلاقية تحمى الحقوق، وأيضًا من الفضائل المدنية، من قبيل التسامح والاحترام المتبادل التى تؤمِّن تلك الحقوق. وهنا قد يدفع البعض بأن كتابات هوبز **Hobbes** ولوك **Locke** وكانط **Kant** (الذين سنناقشهم فى الجزء القادم من الكتاب) تتحرك فى هذا الاتجاه بتبنِّيها الأفكار المسيحية للاستقلالية،

والأعمال الخيرية وإعادة تقديمها فى شكل علمانى. فى هذه الحالة يكون المقابل السياسى الأفضل مطابقةً لهذه الخبرة هو المجتمع المدنى.

١٤ - الانتقال إلى مكيافللى

قبل الانتقال مباشرة إلى مناقشة هؤلاء الكتاب فى الجزء التالى من الكتاب، ومناقشة مكيافللى فى الفصل القادم، نرى من الواجب أن نضع فى اعتبارنا التغييرات التى وقعت فى هذه الفترة فيما يتعلق بطبيعة الحكومة، وشكلها. فكما يشير جورج سابين **George Sabine** أنه فى غضون القرنين الخامس عشر، والسادس عشر تمركزت السلطة السياسية فى أوروبا الغربية **Western Europe**، وإلى حد بعيد، فى أيدى النظم الملكية الجبارة. وبنمو وتعاظم قوة هذه النظم، ضعفت قوة ونفوذ طبقات أخرى مثل النبلاء، والاكليروس أو رجال الدين. فى هذا الوضع أصبح الملك هو الشخص الرئيسى الذى يرمز إلى الوحدة القومية.(١٠٠) علاوة على أن الدولة كانت مجبرة على أن المضىّ فى دور جديد فيما يتعلق بالتغيرات فى الحياة الاقتصادية للمجتمعات الأوروبية. تلك التغيرات التى عكست ما كان قد صار واقعًا من توجه الأنشطة التجارية إلى أسواق أضخم من تلك التى كانت موجودة فى أوروبا العصر الوسيط. فى المجتمع القروسطى كانت التجارة محكومة من قِبَل طوائف الحرف **guilds** (*) المنتجة التى عملت فى حدود الأسواق أو المدن المحلية. أثناء هذه الفترة ظهرت طبقة برجوازية جديدة من التجار ورجال الأعمال لاستغلال الأسواق فى أى

(*) سيرد هذا المصطلح مرة أخرى وبالتفصيل ، عند مناقشة نقد ماركس للمجتمع المدنى ، فى الفصل الرابع عشر ، وبالإضافة إلى ما سيطرحه الكتاب فى ذلك الفصل ، يجدر بنا أن نشير ولمزيد من التوضيح ، إلى وصف ماركس لهذه الطوائف الحرفية أو Stande، كما فى الألمانية ، بأنها قد تميزت بتوسط الطبيعة الذرية الخاصة للأفراد ، والشمولية العيانية للدولة ، وتجد نفسها قد منحت دوراً فى تنظيم الدائرة التشريعية. **راجع: ماركس ونقده للسياسة ؛ أندريه توزيل ، سيزار لوبوريني ، ايتين بابيار ؛ ترجمة جوزيف عبد الله ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨١ . (المترجم) .**

مكان، ولم تعد التجارة قاصرة على الأسواق المحلية فى المدن. فهؤلاء كان لديهم من أموال الاستثمار ما يمكّنهم من الشروع فى أعمال جديدة، والسعى وراء أرباح ضخمة من وراء هذه الاستثمارات. علاوة على أنهم بخلقهم أسواقًا جديدة صار هؤلاء التجار قادرين على ممارسة السيطرة على إنتاج السلع أيضًا. ولم يعودوا بعد ذلك مدينين بالفضل لتلك الطوائف الحرفية فراكموا من الثروة ما يكفى لتحدى مكانة ومركز حتى طبقة النبلاء التقليدية[١٠١].

فى هذا السياق المتحول كانت هناك حاجة إلى حكومة مركزية يمكنها مساعدة الطبقات التجارية الجديدة بخلق بيئة حاضنة لأنشطتهم، خاصةً فيما يخص حاجتهم إلى ترتيبات تتعلق بالأسعار، وظروف التشغيل، وجودة السلع[١٠٢] . فى سبيل هذا بدت هناك رغبة من قبَل طبقة رجال الأعمال الجديدة فى إيجاد دولة أكثر مركزية تحت سلطة ملك قوى. هذه الدولة كانت أكبر فى حجمها، ومدى تحركها من المجتمع التقليدى فى القرون الوسطى. فبدلاً من حكومة تسيطر على مجتمع إقطاعى صغير صارت هناك حكومة قومية كبيرة تفرض سيادتها على ما صار من مجتمعات إقطاعية صغيرة مستقلة.

وقد رأت الطبقة البرجوازية الجديدة – الممثلة للثروة الجديدة التى قامت على عقلية المشاريع – الملك الذى ترأس الدولة المركزية الجديدة كحليف طبيعى لها. فهو بالنسبة لهم، وبتوفيره للعدالة وحفظ السيطرة العسكرية، كان قادراً على تحقيق النمط المستقر من الحكم الذى كان لازمًا جدًا لنشاط الأعمال الخاص بطبقة التجار الجديدة. وهو ما كان بالفعل؛ فقد وفر الملك للطبقة التجارية الجديدة من الأمان ما لم يتوفر للطبقة التقليدية من النبلاء الإقطاعيين. فى ذلك الوقت لم تكن هذه الطبقة على استعداد لخلق مؤسسات نيابية يكون لها مكانة أعظم من مكانة الملك لأن الطبقات التجارية لم تكن حينذاك قادرة بعد على السيطرة على البرلمانات التى ظلت تحت سيطرة النبلاء[١٠٣] . وفيما بعد ، كما سنرى فى مناقشتنا للوك فى الفصل السابع، ستتمكن

طبقة التجار من جعل البرلمان الهيئة المركزية لتأمين وضعها فى المجتمع. ولكن قبل حلول الوقت الذى تم فيه هذا، كان الملك موكلًا بهذه المهمة، مثلما سنرى تفصيلاً فى مناقشة فكر هوبز فى الفصل السادس.

ففى هذه البيئة الجديدة أصبحت هناك طبقة جديدة من التجار تدعو إلى الاستقلال عن الطرق التقليدية القروسطية للحياة، وصار لهذه الطبقة قوة سياسية فاعلة فى المجتمع. ولكن أية مقاربة للفضيلة المدنية يجب أن ينتهجها المجتمع الجديد؟ كيف ستختلف هذه الصيغ الجديدة عن القديمة التى ناقشناها؟ ليبدأ مكيافللى فى الإجابة على هذه الأسئلة .

هوامش الفصل الرابع

(١) Mulford Q. Sibley, Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought, (New York: Harper and Row1970), P. 170 .

(٢) Introduction" by John O'Meara in St. Augustine, City of God, translated by Hennery Bettenson, (London: Penguin Books, 1972), p.x .

(٣) St Augustine, City of God, translated by Hennery Bettenson, (London: Penguin Books,1972) p. 49 ،Bk.II, ch Sabine, A history of Political Theory, p189

(٤) St. Augustine, City of God, p .49, Bk. II, ch.2; also, p. 50 Bk, II, ch.4

(٥) المرجع السابق.، ص ٥١، Bk. II,ch.4.

(٦) المرجع السابق.، ص ٧٠، Bk. II, ch. ١٩ .

(٧) المرجع السابق.، ص ٠٧، Bk. II, ch. ١٩ ، also ص ص ٧٥ – ٧٦، Bk. II, ch.22.

(٨) المرجع السابق.، ص ٧٥، Bk, II, ch. ٢١ .

(٩) المرجع السابق.، ص ٧٥ ، Bk. II, ch. ٢١ .

(١٠) المرجع السابق.، ص ٧٥ ، Bk, II, ch. ٢١ ، also, ص ٩٨٠ ، Bk. XIX, ch24.

(١١) المرجع السابق.، ص ٨٩٠ ، Bk. XIX, ch. ٢٤ .

(١٢) المرجع السابق.، ص ٩٨١ ، Bk. XIX, ch. ٢٤ .

(١٣) المرجع السابق.، ص ٧٥ ، Bk. II, ch. ٢١ .

(١٤) المرجع السابق.، ص ٨٥٤ ، XIX, ch.4.

(١٥) المرجع السابق.، ص ٨٥٤ ، Bk. XIX, ch.4.

(١٦) Herbert A. Deane, The Political And Social Ideas of St. Augustine, (New York: Columbia University Press, 1963), p. 11 .

(١٧) Augustine, City of God, p 872 ،Bk. XIX, ch. 14

(١٨) Elaine Pagles, Adam, Eve, and The Serpent, (New York: Random House, 1988), P. 111 also pp. 108, 109, and 110 .

(١٩) Augustine, City of God, p 585 ،Bk. 14 ch.23.

(٢٠) المرجع السابق.، ص ٥٨٥، Bk. XIV, ch. ٢٣ .

(٢١) Elaine Pagels, Adam, Eve, and The Serpent, p. 110. also, p. 10.

(٢٢) Augustine, City of God, p 513 ،Bk. XIII, ch3.

(٢٣) Deane, The Political And Social Ideas of St. Augustine, p19

(٢٤) Augustine, City of God, p872 ،Bk. XIV, ch. 28

(٢٥) المرجع السابق.، ص ص ٥٩٣ – ٩٤ ، Bk. XIV, ch.28.

(٢٦) Deane, The Political And Social Ideas of St. Augustine, pp. 125 - 26.

(٢٧) Augustine, City of God, p 872 ،Bk, XIX, ch14.

(٢٨) المرجع السابق.، ص ص ٨٧٣ – ٧٤ ، Bk. XIX, ch. ١٤ .

(٢٩) Deane, The Political And Social Ideas of St. Augustine, p134 ؛also, pp. 117 , 125 .

(٣٠) Augustine, City of God, p859 ،Bk. XIX, ch. 60

(٣١) المرجع السابق.، ص ٨٦٠ ، Bk. XIX, ch6

(٣٢) المرجع السابق.، ص ٦٨٠ ، Bk. XIX, ch6

(٣٣) المرجع السابق.، ص ٨٦٠ ، Bk. XIX, ch6

(٣٤) المرجع السابق.، ص ٨٦٠ – ٦١ ، Bk. XIX, ch.٦.

(٣٥) المرجع السابق.، ص ٨٩١ Bk. XIX, ch.25.

(٣٦) المرجع السابق.، ص ٨٩٢ ، Bk. XIX, ch.27.

(٣٧) المرجع السابق.، ص ٨٩٣ ، Bk. XIX, ch. ٢٧ .

(٣٨) المرجع السابق.، ص ص ١٣٨ – ٣٩ ، Bk. IV, ch. ٣.

(٣٩) المرجع السابق.، ص ١٣٩ ، Bk. IV, ch. ٤ .

(٤٠) المرجع السابق.، ص ص ٨٧٧ – ٧٨ ، Bk. XIX, ch. ١٧ .

(٤١) المرجع السابق.، ص ص ٨٧٨ – ٧٩ ، Bk. XIX, ch. ١٧ .

(٤٢) Sabine, A Historty of Political Theory, pp. 247 - 248, and paul E. Sigmund, "Introduction", in St. Thomas Aquinas: On Politics and Ethics, (New York: Norton, 1988) pp. xvi-xix.

(٤٣) Sabine, A History of Political Theory, p. 249

(٤٤) المرجع السابق.، ص ص ٢١٤ – ٢١٥ .

(٤٥) المرجع السابق.، ص ٢١٦ .

(٤٦) المرجع السابق.، ص ٢٢٥ .

(٤٧) Thomas Aquinas, The Summa Theologica, ed. by Dino Bigongiari, in The Political Ideas of St. Thomas Aquinas, (New York: Hafner, 1965), P. 12 .

(٤٨) المرجع السابق.، ص ص ١٣ – ١٤ .

(٤٩) Sabine, A History of Political Theory, p . 253 .

(٥٠) St. Thomas Aquinas, The Summa Theologica, ed. Dino Bigonigiari, p 17 .

(٥١) المرجع السابق.، ص ١٧ .

(٥٢) المرجع السابق.، ص ١٧ .

(٥٣) المرجع السابق.، ص ص ١٧ – ١٨ .

(٥٤) المرجع السابق.، ص ٨٥ .

(٥٥) المرجع السابق.، ص ٤٥ . Italics in text.

(٥٦) المرجع السابق.، ص ص ٤٥ – ٤٦

(٥٧) المرجع السابق.، ص ص ٥٠ ، ٢٥ .

(٥٨) المرجع السابق.، ص ٥٠ .

(٥٩) المرجع السابق.، ص ٥٤ .

(٦٠) المرجع السابق.، ص ٥٤ .

(٦١) المرجع السابق.، ص ٥٦ .

(٦٢) المرجع السابق.، ص ٦٣ .

(٦٣) المرجع السابق.، ص ٦٨ .

(٦٤) Aquinas, The Summa of Theology, in St. Thomas Aquinas: on Politicul and Ethics, edited by Paul E. Sigmund, (New York: Norton and Company, 1988), p. 62 .

(٦٥)- المرجع السابق.، ص ٦٢ .

(٦٦) المرجع السابق.، ص ٦٣ .

(٦٧) Sheldon S. Woiln, Politics and Vision, (Boston: Little Brown and Company, 1960) p. 149

(٦٨) Luther, "On Christian Liberty," in Three Treaties: Martin Luther, (Philadelphia: Fortress-Press, 1960), p. 284; also, pp. 282 - 83, 294-96 .

(٦٩) Wolin, Politics and Vision, p152 .

(٧٠) Martin Luther, " Secular Authority: To What Extent Should It Be Obeyed, " in William Ebenstein and Alan O. Ebenstein, Great Political Thinkers: Plato to the Present (Chicago : Holt, Rinehart and Winston, 1991), p. 351.

(٧١) المرجع السابق.، ص ٣٥١ .

(٧٢) Wolin, Politics and Vision, pp. 167- 68 .

(٧٣) John Calvin, "Institutes of the Christian Religion," in Ebestein, p. 357

(٧٤) Sibley, Political ideas and Ideologies, p. 3

(٧٥) Sheldon S. Wolin, Politics and vision, p. 179 .

(٧٦) المرجع السابق.، ص ص ١٧٢ – ١٨٢ .

(٧٧) Martin Luther "Secular Authority: To What Extent Should It Be Obeyed?" in Ebestein, p.347

(٧٨) المرجع السابق.، ص ٣٥ .

(٧٩) المرجع السابق.، ص ٣٨٤ .

(٨٠) المرجع السابق.، ص ٣٤٨ .

(٨١) المرجع السابق.، ص ٣٤٩ .

(٨٢) John Calvin "On Christian Liberty," in On God and Political Duty,(Indianapolis: Bobbs-Merril, 19950), p. 41 .

(٨٣) John Calvin "Institutes of the Christian Religion," in Ebenstein, pp. 359, 361.

(٨٤) المرجع السابق.، ص ص ٣٥٩ ، ٣٦١ .

(٨٥) John Calvin "On Christian Liberty," in On God and Political Duty, p. 43,

(٨٦) المرجع السابق.، ص ٣٧ .

(٨٧) John Calvin "On Civil Government,"in On God and Political Duty, p.69 .

(٨٨) Martin Luther, "Secular Authority: To What Extent Should It Be Obeyed?" p. 350 .

(٨٩) المرجع السابق.، ص ٣٥٣ .

(٩٠) المرجع السابق.، ص ٣٥١ .

(٩١) Wolin, Politics and Vision, p.15

(٩٢) المرجع السابق.، ص ١٥٧ .

(٩٣) Sibley, Political Ideas and Ideologies pp. 318 - 19

(٩٤) Wolin, Politics and Vision pp157 - 58 .

(٩٥) John Calvin, "On Civil Government," in On God and Political Duty p. 49 .

(٩٦) John Calvin, "Institutes of the Christian religion," in Ebenstein, p. 360.

(٩٧) المرجع السابق.، ص ٣٦٠ .

(٩٨) Wolin, Politics and Vision p. 173 .

(٩٩) Sibley, Political Ideas and Ideologies, p. 323 .

(١٠٠) Sabine, A History of political theory, pp. 331 - 32 .

(١٠١) المرجع السابق.، ص ٣٣٣ .

(١٠٢) المرجع السابق.، ص ٣٣٣.

(١٠٣) المرجع السابق.، ص ٣٣٣.

الفصل الخامس

نيقولا مكياڤللى

الفضيلة المدنية والمجتمع المدنى

١ – سياق تاريخي ومقدمة

كان نيقولا مَكياڤللي[*] Niccoló Machivelli (١٤٦٩ – ١٥٢٦) سياسيًا واقعيًا، مغايرًا لمن ناقشناهم، فيمن تناولوا السياسة من منظور فلسفي، أو أخلاقي، أو ديني. لذلك كان اهتمامه الرئيسي منصبًا على التوعية بكيفية الوصول إلى السلطة، والاحتفاظ بها.[١] إلا أنه من الخطأ أن نستشف من ذلك أن "المكيافيللية" مذهب منفصل راديكاليًا عن الأخلاق. فرغم حججه التي تعكس عدم إمكانية تبرير السلطة السياسية على أساس قواعد كنسية، أو دينية؛ قدَّر مَكياڤللي أهمية المحافظة على الالتزام بالصالح العام بين أعضاء المجتمع. فبدون عادات الفضيلة المدنية التي تحض الناس على إعلاء الصالح العام سيكون المجتمع مهددًا بالانهيار بفعل ما هو متأصل في الجنس البشري من أنانية طبيعية natural selfishness. وكما قال أحد الكتاب: يرى مَكياڤللي أن "الناس على استعداد للتصرف تجاه بعضهم البعض أسوأ من أكثر الوحوش ضراوة."[٢].

وقبل أن ننصرف لمناقشة أطروحات مَكيافللي، نرى من الضرورة أن نقدم شيئًا عن الخلفية التاريخية للواقع الذي عاش فيه. فعلى مدار القرن الخامس عشر كانت فلورنسا Florence المدنية التي ولد وعاش فيها مَكيافللي، تدار بواسطة أسرة واحدة هي مديتشي Medicis حكمت فلورنسا كنخبة حاكمة، مع توضيح أنهم كانوا يقيمون جمهورية أو شكلاً من الحكومة تلتزم بالصالح العام. وفي ١٤٩٤ انتهى عهدهم وتلاهم سلسلة من الأنظمة الجمهورية، والمديتشية Medicean حتى عادت الأسرة المديتشية

(*) يقول الكاتب الأمريكي كريستيان غاوس في تقديمه لكتاب الأمير أن سمعة ميكافيللي تعرضت لكثير من الطعن والشبهات ، لا سيما وقد غدت المكيافيللية نعتًا يجمع من المعاني ما تحمله كلمة الشيطان مفيستوفاليس في رواية "فاوست" . وقد كتب الكاتب الإنجليزي المشهور ماكولي مقالاً ضمنه فكرة تقول أن الشيطان قد سمي بـ "نيك العجوز" نسبة لنيقولا الاسم الأول لميكافيللي . ويضيف الكاتب : إنه في أمريكا قد تطور الموقف من ميكافيللي آخذًا أطوارًا مختلفة ، إلى أن صرنا نطلق عليه اسم مؤسس علم السياسة الحديث: ويرى بعض المؤرخين البارزين من أمثال رانكي ودمينيك في ألمانيا واللورد أكتون في إنكلترا في مكيافيللي ، أحد مؤسسي طريقة التحليل التاريخي الحديثة . انظر : "الأمير"، نيقولا مكيافيللي ، ترجمة محمد مختار الزقزوقي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب (المترجم) .

كاملة إلى العرش فى ١٥١٢ . أثناء تلك الفترة كان مكياڤللى متقلداً لعدة أدوار منها مستشار، وبواوينى bureaucrat ، ودبلوماسى. إلا أنه بعد ١٥١٢ خسر مكيافللى، الذى ظل دائمًا على التزام بالحكم الجمهورى ، ومعارضًا للحكم المديتشى، جميع الفرص فى تولى منصب سياسى، واتُهم بالخيانة، وقبض عليه بل تعرض أيضًا للتعذيب. بيد أنه فى نهاية الأمر بُرِّئت ساحته من كل التهم، وذهب بعد ذلك ليعيش فى فلورنتين Florentine وهى مقاطعة على ضواحى فلورنسا(*) . إبان تلك الفترة كتب مكياڤللى أشهر كتابين له: "الأمير" The Prince، "مقالات عن الكتب العشر الأولى لتيتوس ليڤيتوس(**) The Discourses on the First Ten Books of Titus Livitus، وهما الكتابان اللذان سنناقشهما فى هذا الفصل. ويذكر أنه كتب العمل الأول بغرض تقديم النصح، وكسب استحسان أسرة مديتشى، ولذلك فقد أهداه لأحد أبنائه (٣) .

ولقد كان لما وقع من ثورة فى الأحداث، ومجريات الأمور فى حياة مكياڤللى أهمية رئيسية فى تحليله للسياسة. فكتاباته جاءت إبان القرن الخامس عشر،(***) عندما كانت إيطاليا مقسمة إلى خمس ولايات هى فلورنسا، وميلانو، وفينيسيا، ونابلى، والدولة البابوية.(٤) أثناء هذه الفترة كانت هناك فرص وفيرة لتحقيق نمو اقتصادى ، وثقافي، وبسبب الفرص التى أتاحتها التجارة الجديدة لهدم النظام الإقطاعى، وأيضا بسبب تأسيس مهن، وحرف جديدة أصبحت الدولة الإيطالية جزءًا من العالم الاقتصادى مشاركًا فى التجارة، والأعمال الدولية. ولكن فى الوقت نفسه لم تستطع أن تتوحد لتشكل دولة إيطالية واحدة.(٥) واعتقد مكياڤللى أن ولايات شبه الجزيرة

(*) بعد خروجه من السجن تم تحديد إقامته وعانى مكيافيللى كثيراً فى محاولته التودد إلى الحاكم الجديد، إذ ظل حلمه القديم يراوده ، فألف قصيدة يمتحدح فيها ليو العاشر (أحد أفراد أسرة مديتشى) عندما جلس على كرسى البابوية بعد وفاة يوليوس الثانى ، كما حاول الاتسعانة بأحد أصدقائه (فرانشيسكو فيتورى) فى تلك المحاولة، ولكن جهوده ذهبت هباءً . (المترجم) .

(**) Titus Livitus مؤلف رومانى وضع كتبًا كثيرة ؛ تناول فى الخمسة الأولى منها نشأة مدينة روما حتى تاريخ فتحها على أيدى الغال ، وفى الخمسة التالية تناول الحروب السامنية . أما عن باقى الكتب ، والتى وصلت إلى ١٤٢ كتابًا ، فيذكر أنها فقدت معظمها . (المترجم) .

(***) المعروف أن موضوع كتاب الأمير قد دون فى فترة أسماها أعظم مؤرخى عصر النهضة ، وهو سيموندز بعهد الطغاة .المرجع السابق (المترجم) .

الإيطالية كانت فى حاجة إلى التغلب على تلك الصراعات، وأن تشكل بدورها دولة موحدة(*) مثل إسبانيا، وفرنسا، وإنجلترا، ورأى أيضا أن البابا كان، من إحدى النواحي، ضعيفًا جداً بما لا يسمح له القيام بتنفيذ مهمة جسيمة مثل توحيد إيطاليا، ومن ناحية أخرى، من القوة ما يكفى لمنع غيره من القيام بذلك. وكان مكيافللي، الذى عاش فى زمن المراحل المبكرة لتطور ما هو قائم حالياً من نظام سياسى للدولة القومية الغربية، يخامره الأمل فى تحقيق شكل للحكومة الإيطالية يمكن بواسطته وضع أساساً للتوسع الاقتصادى، وإنهاء الانقسامية(٦) .

فقد رأى أن إيطاليا كانت موصومة، على حد قول George Sabine، بالتطور السياسى المكبوح. (٧) ولكى تنقل الولايات الإيطالية إلى العالم الحديث، كانت هناك حاجة إلى نوع جديد من الحاكم السياسى يمكنه خلق هياكل سياسية تفى بتحديات الظروف الاجتماعية، والاقتصادية المتغيرة. و"أمير" مكياڤللى يتولى مسئولية إعادة صياغة المجتمع، وخلق حكومة تتميز بما يكفى من القوة لتحقيق الرخاء فى نظام العالم الجديد(**) .

أما فيما يتعلق بمساعينا نحن، فى هذا الكتاب، يمثل مكياڤللى بالنسبة لنا أهمية خاصة لما قدمه؛ فى تفنيده لأجندة الحاكم الجديد؛ من مساعدة فى تمهيد الطريق للتفكير فى المجتمع المدنى. وهو أيضاً، كما سنبين عند مناقشتنا "للأمير"، و"مقالات عن الكتب العشرة الأولى لتيتوس ليڤيتوس"، وأيضاً "ماندراجولا"(***) Mandragola، فى بقية هذا الفصل، يمثل نقطة تحول **فى تتبعنا لقضية المجتمع المدنى كقضية رئيسية فى**

(*) لم تكن رغبة مكيافيللى فى توحيد إيطاليا رغبة مجردة ، فقد كان له برنامج يكشف عن "نزعة يعقوبية مبكرة" . فكان يريد أن يجتذب الغالبية الساحقة من الفلاحين المستأجرين إلى الحياة السياسية من خلال نظام ميلشيا المواطن the institution of a citizen militia . راجع **"الأمير الحديث ، ملاحظات موجزة فى علوم السياسة المكيافيللى ؛ أنطونيو جرامشى : كراسات السجن " ، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربى ، ١٩٩٤ (المترجم)** .

(**) أطلق مصطلح **نظام العالم الجديد** فى تلك الحقبة للدلالة على ما تميز به هذا العصر من تطور إقتصادى وصناعى وضعه على بون شاسع من النظام الإقطاعى الذى كانت بقاياه وفلوله ما زالت باقية. (المترجم).

(***) مسرحية رمزية وضعها مكيافيللى ، وسيورد الكاتب تفصيل عنها ، وما استخدمه فيها من رمز للنظام الإجتماعى القائم آنذاك فى الجزئية الأخيرة من هذا الفصل . (المترجم) .

هذا الكتاب. لأنه حتى عند قبوله بالتزام يرجع إلى العالم القديم Old- World بصدد إعلاء أعراف المجتمع المدنى التى تحفظ احترام الصالح العام، كان يدرك فى الوقت نفسه أنه مقدراً لتوجه الفضيلة المدنية أن يأتى فى تصارع مع مطلب الحرية الفردية الذى تميز به العالم الجديد new world ونوضح هنا أن مَكياڤللى لم ينشغل بالكتابة فى النظرية السياسية للمجتمع المدنى ، مبيناً كيفية تحديد تلك الكوابح التى من شأنها تأمين الحريات، وغير ذلك من قضايا متعلقة؛ فهذه مهمة كان مقدراً لها أن تنتظر من جاء بعده. ولكن مع ذلك، فقد نَصَبَ مَكياڤللى المسرح لجميع من جاءوا بعده من مفكرين- مؤيدين، ونقاداً - فى هذا الخصوص ممن سنناقشهم على مدى الأجزاء الباقية من هذا الكتاب.

يبقى أن نقول، كنقطة أخيرة، إن مَكياڤللى قد تناول موضوعه من وجهة نظر نمطين من النظم السياسية: النظم الملكية monarchies، والجمهوريات republics. فنراه فى " الأمير " معنياً بمناقشة الملكية، خاصة تلك الأشكال الجديدة منها، وفى المقالات كان مشغولاً بالجمهوريات.(٨) وقد بين فى مناقشته للأنشطة الملكية الجديدة كيف يمكن استخدام السلطة فى خلق نظام سياسى جديد على أرض مقاطعة فتحت جديداً. وفى المقالات ، أشار إلى الجمهوريات بوصفها شكلاً من الحكومة المختلطة، أو حكومة قائمة على أعراف، وتقاليد راسخة تشمل عناصر ملكية، وأرستقراطية، وديمقراطية، وكان أمله أن تساعد هذه العناصر الثلاثة عندما يتاح لها تقاسم السلطة، فى استمرار الالتزام بالصالح العام بين المواطنين. ومع ذلك فبسبب النزوع إلى الفساد، الموروث لدى الجنس البشرى، انتاب مَكياڤللى القلق من أن يصعب الاحتفاظ باحترام تقاليد الفضيلة المدنية التى وجدت فى الجمهوريات. وقد انبعث هذا التشاؤم من جراء رؤيته للطبيعة الإنسانية، مثلما أشرنا فى البداية، بوصفها تتسم إلى حد كبير بالأنانية، والطمع، وهى الميول التى من الوارد أن تتفاقم فى عالم باتت فيه الحرية الفردية محل تأكيد، وتشديد متزايد. وهذا البورتريه الذى رسمه للطبيعة الإنسانية فى العالم الحديث سنجده شاخصاً بصورة واضحة فى مسرحيته "ماندراجولا" التى سنناقشها فى نهاية الفصل.

٢ - الأمير (*)

أ) الملَكية

فى مناقشته للأنظمة الملكية فى كتابه "الأمير" لم يسهب مَكياڤللى فى تلك الأنظمة الوراثية، لأن تلك النوعية من الدول يمكنها الاستمرار بمجرد تحقيق الولاء لأعراف السلف.(٩) حيث يرى مَكياڤللى أن الصعوبة التى تكتنف الاحتفاظ بدول قائمة على توارث الحكم فى أسرة حاكمة واحدة تعد أقل بكثير من صعوبة الاحتفاظ بالملكيات الجديدة.(١٠) ومن ثم فإن الأنظمة الملكية التى تسترعى الانتباه هى تلك التى يحاول الأمير فيها تأسيس السيادة على مقاطعة جديدة، أو الحكم فى نظام سبق أن حُكم بواسطة شخص آخر. " فالصعوبات لا توجد بالفعل إلا فى نظام ملكى جديد"(١١)، وتأمين سلطة الأمير فى هذا الوضع يُصبح محفوفًا بالمتاعب بسبب ما يوجد دائمًا داخل النظام الجارى فى المجتمع من أناس يؤيدون ما انطوى من أنظمة، ويضمرون حقدًا للنظام الجديد.(١٢) : يقول مَكيافللى:

علينا أن نضع فى اعتبارنا أنه ما من شىء أصعب فى تنفيذه، ولا أكثر تعرضًا للفشل، ولا أخطر فى تناوله؛ من الشروع فى نظام جديد للأمور. فالمصلح يجد أعداءه بين جميع المنتفعين بالنظام القديم، كما يجد أنصاره فاترى الهمة بين أولئك المنتفعون بالنظام الجديد، وهذا الفتور ينشأ فى جانب منه عن الخوف من الأعداء الذين يملكون القوانين فى صفهم، وفى جانب آخر، عن الميل إلى التشكك المتأصل فى البشر الذين لا يؤمنون إيمانًا حقيقيًا بأى شىء جديد؛ قبل أن يكونوا قد جربوه بالفعل.(١٣)

"it must be considered that there is nothing difficult to carry out, nor more doubtful of success, nor more dangerous to handle, than to

(*) إن أهم ما يميز كتاب الأمير The prince هو أنه ليس معالجة منهجية ، بل عملاً "حيًا" تنصهر فيه الأيديولوجية ، وعلم السياسة فى الشكل الدرامى "للأسطورة" myth وكان علم السياسة قبل مكيافيللى يتخذ إما شكل اليوتوبيا أو شكل الرسالة العلمية . "انظر : جرامشى ، مرجع سبق ذكره " (المترجم) .

initiate a new order of things. For the reformer has enemies in all those who profit by the old order, and only lukewarm defenders in all those who would profit by the new order, this lukewarmness arising partly from fear of their adversaries who have the laws in their favour; and partly from the incredulity of mankind, who do not truly believe in anything until they have had actual experience of it" .

وعلى كل أمير أن يواجه عدم اليقين المرتبط بالحظ fortune ؛ فلا أحد يمكنه أن يعرف مقدماً محصلة ما يزمع القيام به. وهي المشكلة التي تتفاقم بالنسبة للأمير الذي يتولى الحكم في نظام قائم من قبل، وذلك بفعل ما يواجهه من بيئة عدائية؛ فهناك من يريدون إرجاع النظام القديم، وهناك أيضاً كثيرون ممن سيصادرون على أي ضعف قد يرونه في النظام الجديد مما يجعلهم يُغيرون عليه ويطيحون به. لهذا وذاك يصير من الحمق أن يعتقد الأمير أن في استطاعته دائماً التحكم الكامل في الحظ. ولكنه، مع ذلك، يجب أن يكون قادراً على التحكم فيه ، على الأقل، ولو بصورة جزئية. يقول مكيافللي: "إن الحظ هو الحاكم لنصف ما نقوم به من أفعال. ولكنه، أي الحظ، يسمح للنصف الآخر أو ما يقرب من ذلك من أن يكون طوع يدينا"(١٤).

فبرغم ما يخلقه الحظ من عقبات إلا أنه؛ وكما اعتقد مكيافللي؛ يمكن السيطرة عليه، وهو الشيء الذي لا يتأتى إلا لنفرٍ معين من الناس: خاصة هؤلاء المتميزين بكل من الإقدام، والحصافة. فيقول مكيافللي : "ما الحظ إلا امرأة يجدر بنا إذا كنا نبغي السيطرة عليها أن نخضعها بالقوة؛ ويمكننا وقتها أن نرى ما إذا كانت ستدع نفسها لسيطرة الشخص المقدام الجريء أم لمن يتقدم إليها على استحياء"(١٥) والحقيقة أن الحظ بالنسبة للقادة السياسيين المحنكين لا يمثل أكثر من فرصة لإظهار مدى قدرتهم على التحكم في الأحداث. ويذكر مكيافللي هنا أن العظام من القادة "لا يدينون للحظ إلا بالفرصة التي منحتهم مادة تمكنوا من تشكيلها وفقاً لما رأوه مناسباً."(١٦).

ففضيلة القيادة Leader virtue أو ما أسماه مَكيافللى virtù تشير إلى قدرة الأمير على أن ينحت من الفوضى وعدم اليقين المميزيْن للحظ نظامًا سياسيًا يفضى إلى تأييد الشعب المستمر لنظامه. وفى سبيل هذا يفصح الأمير عن فضيلة القيادة virtùعند إشباعه لمآرب الناس فيما يخص ضمان تحقيق اهتماماتهم المادية بما فيها تلك الأشياء الخاصة بالملكية property وتكوين الأُسَر. لقد أثنى مَكياڤللى كثيراً على القادة الذين نجحوا فى جهودهم لتأمين ممتلكات الناس فى مواجهة أعدائهم القادرين على سلبهم إياها.[١٧] هؤلاء القادة صاروا من الأبطال لدى شعوبهم، ويستحقون أن يحظوا بالمجد، والصيت. وفى هذا السياق أثنى مَكياڤللى على قادة من أمثال موسى الذى ساعد شعب إسرائيل على الفرار من العبودية فى مصر[١٨] فى الوقت نفسه هاجم مَكياڤللى أولئك القادة الذين استغلوا قدراتهم فى إحراز السلطة على حساب مواطنيهم. فالقادة من هذه الفئة هم أناس مثلهم مثل أجاثوكليس Agathocles الذى خان أصدقاءه، وقتل مواطنيه المخلصين، وارتكب من الأفعال ما لا يمكن أن يطلق عليه فضائل، فهم على حد قول مَكياڤللى "يحرزون سلطة، ولا يجنون مجداً."[١٩].

ولكنه لبسط سيطرته على مجريات الأمور بالطريقة التى ينال بها تأييد الشعب، قد يتحتم على الأمير، الذى يفصح عن فضيلة القيادة، ألا يولى اهتماماً لأفكار أخلاقية تقليدية من قبيل المحافظة على الاتفاقات. هذه المعايير الأخلاقية التقليدية قد تكون جوهرية فى ممارسة العلاقات فى إطار الأسرة أو بين الأصدقاء، ولكنها ليس لها وجود فى الغالب فى نظام عام يدعو الأمير إلى إظهار الجرأة، والجسارة المطلوبين لضبط الأحداث العامة بغرض خلق منافع دائمة للناس.

ومن ثم، يجب على الأمير فى بعض الأحيان، وبغرض توفير المنافع المهمة لشعبه، أن يطيح بقيم أخلاقية؛ تعتبر من الناحية التقليدية جوهرية فى الأوضاع اليومية العادية، غير أن الأمير لا يستطيع دائمًا أن يمنحها تأييده. وأخالُنا نرى هنا؛ أن علم السياسة، بالنسبة لمَكيافللى، لا يتأتى فى حقيقة الأمر من دراسات فى الفلسفة الأخلاقية، ولا من أبحاث نظرية فى القانون الطبيعى، ولا من فهمٍ للاهوت، بل من

دراسة سياسات حقيقية ينخرط فيها رجال يتمثل هدفهم الرئيسى فى إحراز السلطة، واستخدامها فى خلق مجتمعات تخدم المصالح الجوهرية لشعوبهم.

ب) التجديد عن طريق العنف

للوصول إلى فهم الكيفية التى يتصرف بها الحاكم المتحلى بفضيلة القائد **virtù** يحسن بنا إعطاء مثالٍ لنموذج الدور المكيافيللى ؛ متمثلاً فى قيصر بورجيا **Cisare Borgia.** فقد ابتسم الحظ فى البداية لبورجيا فأحرز سيطرةً على رومانا **Romagana** التى كانت فيما سبق إقليمًا فى الدولة البابوية، وكان ذلك بمساعدة والده البابا ألكسندر. لكن الحظ نفسه الذى منح بورجيا السلطان سيسلبه إياه لاحقًا عندما توافى والده المنية. حيث يقول مَكيافللى: إن بورجيا "قد وصل إلى السلطة بنفوذ والده، وخسرها عندما زال هذا النفوذ."(٢٠) غير أن بورجيا فى فترة حكمه أظهر قبضة قوية على مسار الأحداث. على سبيل المثال إنه بمجرد توليه السلطة بحث فى تشديد قبضته على روماناً من خلال عدة وسائل مختلفة وجدها مَكيافللى مما يستحق الثناء. فقد أتخذ بورجيا لنفسه من الأرستقراط الذين دعموا سابقًا نخب سياسية أخرى، أصدقاءً له بإعطائهم مناصب وامتيازات جديدة فى مقابل تأييدهم له. أما أولئك الذين فشل بورجيا فى شراء ولائهم فقد كسر شوكتهم بالقوة بمعاونة من الجنود الفرنسيين. وفى النهاية يجدر القول بأن رومانا قبل أن يتولى بورجيا حكمها كانت خاضعة لحكم أناس لم يستطيعوا حماية مواطنيها من كل أنواع الاضطرابات، ولكن بمجرد وجود بورجيا فى السلطة نال تأييد المواطنين بإعطائهم حكومة جيدة، وبإحلال السلام، والقضاء على الفوضى.(٢١)

ولإنهاء الاضطرابات؛ كان من الضرورى الاعتماد من حين لآخر على قسوة شديدة **extreme cruelty** ومن أجل ذلك نجد بورجيا يعين ريميرو دى أوركو **Remirro de Orco**، "الذى عرف بالقسوة، والاقتدار، ويمنحه أوسع السلطات."(٢٢) وبمجرد نجاحه فى إحلال النظام، والاستقرار خشى بورجيا من أن يبدأ المواطنون فى كرهه

بسبب قسوة أوركو فأبعده عن السلطة، وأرسى قواعد محكمة مدنية "تحت رئاسة شخص بارع، عينت فيها كل مدينة محامياً ينوب عنها."[٢٣] وهنا كان لحفظ النظام أن يتأتى هذه المرة من شرعية الشعب بدلًا من العنف السطوى. ولما كان بورجيا مازال فى خشية من أمره من أن تكون أعمال أوركو قد ولدت كراهيته فى نفوس المواطنين، وبغرض تجنب هذا الاحتمال، بحث فى التملص من الأوزار التى ارتكبها أوركو، فكان أن قتله بطريقة نالت استحسان الشعب، وأيضاً نزهت به عن قسوة أوركو التى ثبتت فى أذهان الناس. فها هو بورجيا، وفى لحظة عصبية متظاهراً بالتقوى، يجىء بأوركو "مشطوراً إلى نصفين، يلقى به صباحاً فى إحدى الميادين العامة...... واضعاً بجواره قطعة من الخشب وخنجراً ملطخاً بالدماء. وقد أثارت وحشية هذا المشهد لدى الشعب خليطاً من الرضا، والذهول."[٢٤] وعاد الشعب مرة أخرى ينظر إلى بورجيا بصفته حاميهم، وهذه المرة ضد القاتل الوحشى الذى كان هو نفسه من استأجره.

وفى النهاية يأتى الحظ ليغلب بورجيا، ويتسبب فى سقوطه. فعند وفاة والده، لم يكن فى استطاعة بورجيا تعيين البابا الذى يريده، ولكنه على الأقل حال دون اختيار بابا لا يريده. فبالرغم من أن يوليوس الثانى Julius II لم يكن الشخص الذى اختاره بورجيا للبابوية، إلا أن بورجيا ظن أنه شخص يمكن التعايش معه. ولكن رغم تعيين يوليوس الثانى لم يتمكن بورجيا من الاحتفاظ بالسلطة. وقد أنحى بورجيا باللائمة على سوء حظه فى هذه المحصلة. وهنا يخبرنا مكياڤللى بأن بورجيا أخبره انه كان لديه خطة محكمة للاحتفاظ بالسلطة، ولكن بسبب صحته المتوعكة لم يكن قادراً على تنفيذها. فمن منظور بورجيا إذن ، وكما وصف مكياڤللى الموقف أنه إذا كان بورجيا نفسه يتمتع بحالة جيدة فى الوقت الذى توفى فيه والده لكان "من شأن الأمور أن تمضى يسيرة." ولكن بورجيا أخبر مكياڤللى أنه فى نفس الوقت الذى وافت والده المنية كان بورجيا يحتضر أيضاً.[٢٥] وهذه حقيقة يفترض أنها قد أجهزت على أمله فى استمرار حكمه.

مع ذلك، وكما يخبرنا مكيافللى؛ فقد عاش بورجيا لمدة ثلاث سنوات أخر، وانتهت حياته بعد ذلك فى إحدى الحروب.[٢٦] فما هو السبب الحقيقى فى سقوط

بورجيا؟ اعتقد مكيافللى أن بورجيا قد ارتكب بعض الأخطاء التكتيكية فيما يخص تنصيب خليفة أبيه، خاصة فى سماحه بتولى يوليوس الثانى مكانة البابا الذى كان على حد تعبير مكيافللى "سوء اختيار."[٢٧] فلما كان بورجيا عاجزاً عن اختيار البابا الذى يريده كان حرى به ألا يسمح مطلقًا باختيار شخص للبابوية، بل كان يتوجب عليه ألا يسمح لأى من هؤلاء الكاردينالات(*) الذين أساء إليهم من أن يصل إلى منصب البابوية، ولا ممن سيتوجب عليه ان يخشاهم عندما يرتقون البابوية. فالرجال غالبًا ما يقدمون على اقتراف الإساءات إما بدافع الخوف أو الكراهية."[٢٨] .

ولكن إجمالاً كان بورجيا فى رأى مكيافللى شخصًا استخدم "القوة والاحتيال ليجعل من نفسه شخصًا محبوبًا مهابًا من قبل الشعب."[٢٩] فأى شخص يريد أن يدمر أعداءه، ويدخل تجديدات، ويستخدم الخداع والعنف بشكل عام للسيطرة، وإدارة الأمور من أجل إحراز السلطة "لن يجد نموذجًا أفضل مما قام به هذا الرجل" [٣٠] فالقوة والشدة التى يُحسن استخدامها، تمامًا مثل الخداع الذى يحسن التخطيط له، تجد قبولاً كوسائل لتأمين السلطة. فهى تكتيكات تعد مقبولة، خاصة عندما تستخدم لإرساء نظام سياسى قائم على الشرعية الشعبية (**).

(*) الكاردينال Cardinal أحد مقدمى الكنيسة الكاثوليكية ، يعينه البابا . (المترجم) .

(**) كتب فرانسوا باكون عن مكيافللى : "يجب شكر مكيافللى ، والكتَّاب من هذا النوع ، الذين يقولون بصراحة ، وبدون مواربة ، ما اعتاد الناس على فعله، لا ما يجب عليهم أن يفعلوه" . وهذا الحكم الصادر عن رجل فيلسوف فى عصر كان من المستحسن فيه التشهير بسخرية مكيافللى- دون أن يكون تطبيق الساسة ، مع ذلك أحسن أخلاقية وبشكل محسوس مما كان يفعل قيصر بورجيا- يوضح صفة رئيسية عند الفلورنسى حتى حدود معرفته وفكره ساعدتاه على التعمق فى مقومات الحكم كما كان مطبقًا فى زمنه، وإلى حد ما فى كل الأزمنة ، وعلى كل حال ليست أهمية مكيافللى فى كونه شاهداً فقط. فبقوة جهد عقلى مطبق على مسائل محصورة ، ارادياً ، طرد من السياسة كل ميتافيزيقية ، وفصل جذرياً بين مدينة الله ، ومدينة الناس : فقد جعل معرفة الأخيرة من اختصاص العقل الإنسانى ، إلا أن هذه الموضوعية كان لها وجهها الآخر فالمعطيات التى يقبل بها على أنها الأولى وأنها لا تُرَدّ ليست كذلك لا فى نظر الفيلسوف ، ولا فى نظر المؤرخ. ولكن مكيافللى برفضه عن عمد كمية كبيرة من الأفكار الوسيطية ، التى كانت لا تزال حية ، عند الكثيرين من معاصريه ، مهّد ، كما يقولون الساحة لقيام بنيات جديدة فيما بعد ، وهو ما سيوضحه الكاتب بشكل دقيق خاصة فيما يتعلق بالبنية الحديثة للمجتمع المدنى فيما تبقى من هذا الفصل . انظر جان توشار ، مرجع سابق، ص : ٢٠٥ (المترجم) .

ج) تكنيكات السلطة: الحفاظ على المظهر

إن دراسة الحالة التى قدمها مكياڤللى متمثلة فى بورجيا، وتناوله فيها لمسألة الحظ، نراه يكللها هنا بنصيحة يسديها للأمراء عن كيفية الاهتمام بأمورهم. وهنا يتمثل اهتمامه فى إظهار الكيفية التى يجب على الأمير أن يتصرف بها، بمجرد وصوله إلى السلطة، للمحافظة عليها.(٣١) وسنرى أن نصيحة مكياڤللى إنما وضعت للتأكيد على أن مظهر الأمير، وهيئته تعد من المسائل المهمة للغاية فى اكتسابه ثقة مواطنيه. وهذا ما يعنى أنه غالبًا ما يجب عليه أن يظهر على ما هو مغاير له فى الحقيقة. أى عليه أن يظهر: مؤمنًا، إنسانيًا، صادقًا، متدينًا، ولكن فى الوقت نفسه "عليك أن تحتفظ بذهن على أتم الاستعداد للتصرف على ما هو عكس ذلك وقتما يكون ذلك مطلوبًا حيث تكون وقتها قادرًا على التحول إلى الصفات النقيضة (٣٢) إذن من الواجب على الأمير أن يتوخى الحذر عند ظهوره على الناس، وأن يرسم نفسه أمامهم بطريقه تجعله مرغوبًا لديهم، بل عليه أيضًا أن يكون حذرًا، "أشد الحذر، من أن يتلفظ بما يجعله يبدو كما لو كان غير حافلٍ بالصفات التى سردناها. وهى النقطة التى تصدق، على نحو خاص، على ما يتعلق بالدين.(٣٣) فالناس يترنحون بفعل ما يسقطه الأمير عليهم من هيئة له، وأكثرهم لا يعبئون بما وراء هذه الصورة من حقيقة.

وبجانب ما ذكر من سمات، هناك أيضًا صفات أخرى يجب أن يظهرها الأمير ، فعليه أن يبدو كريمًا أى ليس بخيلاً سخى أى ليس بجشع، بل وجديرًا بالثقة؛ أى على عكس ما قد يبدر من شخص غير قادر على الوفاء بوعوده، وشجاعًا أى منافيًا للجبن، وجادًا كصفة مضادة للاستهزاء بالأمور، وأن يكون متصفًا بالإنسانية دون الغطرسة." إلا أنه ما من أمير يمكنه أن يحتضن داخله كل هذه الصفات الحميدة متجنبًا فى الوقت نفسه جميع الصفات الشريرة، وهنا نقول : إن عليه تفادى تلك الرذائل "التى من شأنها أن تفقده الولاية" ورغم ذلك فعندما يصير من الضرورة له أن يفصح عن شرور معينة من أجل المحافظة على السلطة، عليه أن يفعل (٣٤) .

إن تأكيد مكيافللي على محافظة الأمير على المظهر اللائق تعد بلا شك ماثلة في عصرنا الحالي ومنفذة على أكمل وجه فيما يقوم به مديرو الحملات الانتخابية ممن يستخدمون التليفزيون لإسباغ الصورة التي تغوى المواطنين لتأييد المرشحين. فـ "مكيافللي"، شأنه شأن مديرى الحملات هذه الأيام، كانت لديه رؤية ساخرة من الأمة وأنواقها السياسية. حيث يقول:

" ولذا فيرونُ الأمير إلى الظفر بالولاية والمحافظة عليها، وسنجد الجميع يطرون على وسائله ويعتبرونه مثالاً للشرف، لأن الدهماء غالبًا ما يأخذون بالمظاهر... وما العالم سوى الدهماء، أما القلة الذين لا يعتبرون من الدهماء نجدهم معزولين عن الناس عندما تجد الأغلبية ضالتها في الأمير"(٣٥).

"Let the prince therefore aim at conquering and maintaining the state, and the means will be judged honorable and praised by every one, for the vulgar is always taken by appearance ...and the world consists of the vulgar, and the few who are not vulgar are isolated when the many have a rallying point in the prince".

إن التأكيد على حفظ المظهر اللائق أمام الشعب يشير إلى أنه عندما تبوء بالفشل إحدى محاولات مقاومة قوس وسهم الحظ ، فيجب على الأمير أن يتمتع بالقدر الكافي من المرونة لتغيير توجهاته. فهو لا يجب أن يكون أيديولوجيًا مخلصًا لشكل أو مسار معين من العمل. علاوة على أنه إذا ما وجد، في عدوله عن توجه سياسي سابق، أنه من الضروري أن ينكث بعهدٍ ما؛ عليه ألا يتردد. "فالحاكم الحصيف المتدبر لأمره لا يجب أن يثبت على الوفاء عندما يكون ذلك ضد مصالحه"(٣٦) . فبرغم أنه من الأفضل أن يبدو المرء صالحًا ومستقيمًا من الناحية الأخلاقية، فإن الأحداث قد تملى عليه، مثلما كان مع بورجيا أن يكون جسورًا بلا شفقة. هذا هو السبب في أن الأمير يجب "أن يعرف كيف لا يكون صالحًا، وكيف يستخدم هذه المعرفة أو لا يستخدمها ، حسب

ما تستدعيه الضرورة."[٣٧] ومن ثم فالمحافظة على المظهر الصحيح تعد إلى حد كبير وظيفة من وظائف الأمير الذى يقوم بالاختيار الصحيح فيما يخص كيفية العمل أو التصرف فى وقائع معينة. فإذا كان متواضعًا بينما يتوجب عليه أن يكون جسورًا فسيظهر كأنه غير قادر على حمل عباءة السلطة the mantle of power ، ومن ثم سيبدو متلعثمًا وغير كفء، وبالتالى سيجلب على نفسه العديد والعديد من هجوم أعدائه فتدركه قبضة الحظ.

وحتى عندما يتخذ الأمير القرارات الصحيحة، ويحتفظ بهالة من السيطرة، والكفاءة فإن هذا لا يكفى فى حد ذاته لضمان منصبه، فالحقيقة أنه إذا كانت المحافظة على المظهر اللائق هو كل ما نبغيه، فإن كل ما يجب على الأمير أن يفعله هو أن يفعل ما يكسبه حب مواطنيه. فلا شك هنا أن جميع الأمراء يقومون بأفضل ما لديهم عندما يستطيعون الاحتفاظ بوفاء وحب شعوبهم. فبالنسبة لمكيافللى "إن خير القلاع (لحماية السلطة) هى ما تُؤسس على حب الشعب."[٣٨] إلا أن مكيافللى قد أوضح أن الأمير يجب أن يتقبل إلى حدٍ كبير، أن الناس سيظلون دائمًا يتلقطون الهفوات التى قد تصدر عنه حتى وإن كان يظهر فى قوة من أمره حيال الأحداث، متحليًا بالمظهر اللائق. لماذا؟ حسب مكيافللى نجد أن جميع الأمراء دائمًا ما يواجهون السؤال الأزلى الذى يطرحه المواطنون على الساسة وهو: نعم؛ لقد قدمت لى بالأمس خيرًا ولكن ما الذى صنعته من أجلى مؤخرًا؟ ورغم أن السؤال لم يكن من صنع مكيافللى فلسان حاله يقول ذلك. فقد كان مكيافللى على وعىٍ تام إذن بأن معظم المواطنين يجحدون المعروف وأنهم "منافقون" و"مشتهون لما فى حوزة غيرهم "وليس من الممكن الاعتماد عليهم، وباختصار "ما دمت تنفعهم فهم لك كاملين يفدونك بدمائهم ومتاعهم وحياتهم وولدهم... ولكن عندما تقع أية واقعة مشئومة تكون فى غير صالحهم تراهم ينقلبون عليك "[٣٩].

إذن كيف يحتفظ الأمير بسلطته فى مواجهة هذا النمط من المشكلات؟ يوضح مكيافللى أنه أحيانًا إذا لم يتمكن الأمير من أن يكون محبوبًا، فمن الأفضل له أن يكون

مهابًا.(٤٠) فالشعب يجب أن يكون على علم بقسوة الأمير وملمًا بأن فى استطاعته أن يستخدم ضدهم نفس القوة التى استخدمها ضد أعداء البلاد، أو ضد خصومه فى الداخل. ولكنه مع ذلك يجب عليه أن يلتزم بحدود معينة فى تخويفه للرعايا. فلا يمكنه أن يتمادى فى ذلك إلى أن يستثير كراهيتهم.(٤١) فلكى يتجنب الأمير وقوع الكراهية؛ عليه ألا يكون ناهبًا، ومصادراً لأملاك، ونساء رعاياه ... ولا يمكن له أن يتعدى على متاع أو شرف العوام من الناس.(٤٢) وهنا يوضح مكيافللى أنه يجب على الأمير أن يعترف بعدم إمكانية الاستمرار فى البقاء إلا بقدر خدمته لمصالح رعاياه الحيوية. وإذا لم يخش الناس من الظروف التى قد تهدد هذه المصالح لن يعودوا فى حاجة إلى حامٍ، وكذلك إن لم يكن الأمير فى أذهان الناس جزءًا من جملة الظروف التى يخافونها فلن يحتاجون إليه. فمن الواضح أن من أهم المصالح عند الناس هو تأمين ما لديهم من أشياء عزيزة ، وبالتالى فهم يتوقعون من الأمير أن يخلق مجتمعًا يحمى أسرهم، وممتلكاتهم.

وهنا يسرد مكيافللى طرقًا مختلفة يمكن للأمير بمقتضاها أن يوفر الحماية لمصالح شعبه الحيوية والأساسية. ما تلك الطرق؟ أولها الانخراط فى " مشاريع عظيمة." ومثال تلك المشاريع؛ القيام بحملات عسكرية ناجحة من شأنها أن "تذهل" العامة، وبالتالى تبعث على الشعور بالفخر القومى فى نفوسهم. ويمكن للأمير أيضًا أن ينشغل بأعمال داخلية تخدم مصالح الشعب بطرق مؤثرة؛ وهو هنا يسعى إلى "الاشتهار بالعظمة والتفوق."(٤٣) وفى كلتا الحالتين فعند قيامه بهذه الأعمال الخيرة لصالح مجتمعه؛ يثير الأمير الإعجاب لدى الشعب الذى يمتن له من أجل المنافع التى يمنحها للمجتمع.

وربما تكون أفضل طريقة للإعلاء من شأن المصالح الحيوية للناس هى خلق مجتمع يكون الأفراد فيه قادرين على تلقى ما يسعدهم من الحياة ، ويرضيهم. ويجب على الأمير أن يعمل من أجل توفير الشروط التى تضمن الرخاء المادى لمواطنيه، وهذه الشروط يجب أن تتيح للأفراد أن يشتركوا فى ممارسة الحياة بالطرق التى يختارونها. يقول مكيافللى:

"علاوة على ذلك ، يجب عليه أن يشجع مواطنيه أن يمارسوا مهنهم هادئي البال، سواء في التجارة أو الزراعة أو أية صنعة أخرى يقومون بها، حتى لا يحجم هذا عن تحسين ما يمتلكه بسبب خشيته أن يسلب منه، أو أن يخشى ذاك من الشروع في تجارة خوفًا من الضرائب، بل ينبغي أن يكافئ من يقوم بتلك الأمور، ومن يسعى، بأية طريقة إلى تحسين مدينته أو ولايته"(٤٤).

"Moreover, he must encourages his citizens to follow their callings quietly, whether in commerce, or agriculture, or any other trade that men follow, so that this one shall not refrain from improving his possessions through fear that they may be taken from him, and that on from starting a trade for fear of taxes; but he should offer rewards to whoever does these things, and to whoever seeks in any way to improve his city or state" .

إن أمير مكيافللي على دراية بأن الناس لن يكونوا أحرارًا مطلقًا إذا ما عاشوا في خوف من أن يُسلبوا ثمار جهودهم. وهو ما يعني أن الناس لن يكونوا أحرارًا في الإعلاء من حياة يختارونها بأنفسهم إلا عندما يقتنعون بأن الآخرين لن يسلبوهم ما حققوه من مكاسب. ومن ثم يبدو أنه على الأمير أن يضع نظامًا من القوانين التى تحمى المصالح الأساسية للناس/ كما أنه ليس من الكافي، كما يرى مكيافللي، أن تصان مصالح الناس من الجور عليها، بل عليهم أن يفهموا وجود مسئولية موازية في تتبع طرق للحياة من شأنها أن تعزز المجتمع برمته. لذلك يدرك أمير مكيافللي أن الناس في ممارستهم لمصالحهم الخاصة يجب أن يصيروا ملتزمين ومحتفين بضرورة الإسهام في الصالح الأعم للمجتمع، ومن ثم بأهمية بقاء الفضيلة المدنية. ولتحقيق هذا الهدف سيسبغ أمير مكيافللي المكافآت على الناس من أجل العمل بالطرق النافعة؛ ليس فقط من أجل صالحهم بل أيضًا من أجل صالح المجتمع ككل. وعلى هذه الفكرة سيبني مكيافللي مناقشته للنظم الجمهورية كما سنرى في الجزئية التالية.

٣ - المحاضرات والأنظمة الجمهورية :

رأينا فى قراءتنا للأمير The Prince كيف خلق القائد الذى يتحلى بفضيلة القيادة virtù نظاماً يعد أساساً لتدعيم، وتأييد الناس لحكمه. وفى المقالات The Discourses، سنجد أن القائد يفصح عن تلك الفضيلة عندما يكون بصدد خلق مؤسسات دائمة تتجاوز صولجان حكمه، وتضمن للناس الحاجات الأساسية للأجيال القادمة. حيث لن تكون القاعدة التى نُقيّم على أساسها إسهامات القائد، كما هو الحال فى الأمير؛ متمثلة فى كيفية تمكن قائد، مثل بورجيا، من الحظ أو القدر بحيث استطاع الحفاظ على نظامه طوال حياته، بل ستتمثل فيما إذا كان ما يقيمه القائد من نظام سياسى سيستمر بعد أن يقضى نحبه أم لا.[٤٥] ومن ثم، يرى مكيافللى أن الخير لجمهورية أو مملكة ما لا يقتصر على وجود أمير يحكم بحكمة أثناء فترة حياته، بل فى وجود ذلك الأمير الذى سيهبها تلك القوانين التى ستصون نفسها بنفسها حتى بعد مماته[٤٦].

إلا أن خلق نظام سياسى ممتد ومستمر، فى حالتنا هذه، فى نظام الجمهورية الذى يمثل موضوع المقالات، يعد مسألة صعبة. لأنه فى حين أن الحكومات تنشأ لأسباب تتعلق بتأمين العدالة، فهى دائماً ما تتقوض بفعل الفساد. فالحقيقة أن صعود وسقوط الحكومة بالنسبة لمكيافللى، إنما ينسجم مع الدورة التى تأخذها الحكومات فى التحول من حكومات عادلة إلى حكومات غير عادلة بسبب الفساد. ومن ثم يتمرد الناس ويثورون عليها بغرض استعادة العدالة، إلا أن الفساد ما يلبث أن يعود مرة أخرى. هذه الدورة مستمرة عبر التاريخ. ولتفسير هذه الدورة المتواترة ناقش مكيافللى ستة أنواع من الحكومات. أولاً هناك ثلاثة أنواع صالحة أو عادلة هى : الملكية أو حكم الشخص الأفضل، والأرستقراطية أى حكم نخبة من أفضل الناس، والديمقراطية أى حكم الكل للكل. وكل من هذه الأنماط الثلاثة يقابله شكل غير عادل. فالصورة الفاسدة من الملكية هى الطاغية أى حكم شخص ظالم، والصورة الفاسدة للأرستقراطية هى الأليغاركية أى حكم قلة ظالمة، والصورة الفاسدة من الديمقراطية هى الفوضوية أو حكم الغوغاء[٤٧].

وفـيـمـا يلي سنوضح هذا الطابور من الحكومـات التي ظهـرت على مـدار "دورة العدل-الظلم"، وذلك بغرض إظهار الصلة بين الحكومات المختلطة أو ما يسمى حسب مكياڤللي بالجمهورية. فالجمهورية التي توجه الناس إلى الصالح العام تحتوى على عناصـر من كل نمط من أنماط الحكومـات العـادلة. فـهى تمثل النظام السـيـاسى النموذجى عند مكيافللي، والذى اعتقد أنه وُجِدَ في روما القديمة(٤٨).

وتبدأ دورة أنماط الأنظمة السياسية بمناقشة للحكومات الأولى. فقبل أن تزداد أعداد الناس بشكل كبير لم تكن هناك حاجة إلى الحكومة. ولكن بتزايد أعدادهم، وجدوا من الضرورى أن يتحدوا بغرض تأمين الصالح العام. وبهدف تحقيق أهدافهم المشتركة، اختاروا من بينهم الأفضل والأقوى ليقودهم. في الوقت نفسه بدأ الناس يميزون بين من كانوا يتميزون وسطهم بالأمانة، وأولئك ممن تميزوا بالشر والرذيلة. وهؤلاء كانوا أنانيين لم يكن من الممكن ائتمانهم على السلطة. وقد أدت هذه المشاعر إلى إرساء القوانين بغرض ضمان توقيع الجزاءات على مرتكبي الأعمال غير الشرعية ضد الآخرين. "هكذا كان أصل العدالة" ، مثلما قال مكيافللي. وهو ما جعل الناس بعد ذلك عند اختيار الأمير لا ينظرون إلى الأقوى، ولا الأشجع، بل إلى الأكثر حكمة، وعدلاً(٤٩) . فالحكومات الأولى أو الأنظمة الملكية المبكرة قد تأسست بواسطة العظماء، والحكماء الذين مثلوا الحكومة بأفضل شخص لديهم.

وعندما انتقلت السلطة بعد ذلك إلى الجيل التالى أُستُخدمت الطرق غير الانتخابية، والوراثية. ولكن مع هذا الانتقال ظهرت مشكلات جعلت من المحافظة على النظام العادل أمراً صعباً. فأبناء القادة الصالحين الأولين أفسدتهم حياة اليسر، وبالتالى افتقدوا لكل معرفة بأهمية التفوق من خلال إظهار الفضيلة، وفى المقابل، اعتقدوا أن من حقهم أن يُمنحوا كل ما يمكن من ترف. وبالتالى سرعان ما يجر الأمير على نفسه كره العامة."(٥٠) ولأن كره الناس مما يخيف الأمير، نراه يقرر حماية نفسه بالتحول إلى طاغية يخُضع الناس بغرض الاحتفاظ بسلطته عليهم.

ويتمرد الناس على هذه الظروف، ويُطلق بعد ذلك على من قادوا التمرد اسم "المحررون."(٥١) وهم مَنْ قاموا بتشكيل حكومة بطبقة حاكمة جديدة من النبلاء منشئين

بذلك الحكومة الأرستقراطية. وهنا تتذكر الحكومة المكونة من أفضل نخبة من الناس ما ارتكبه الطاغية من إرهاب ويأملون فى ألا يعود ذلك ثانية. وبالتالى فقد أعلوا من شأن القوانين التى تمثلت أهدافها الرئيسية فى المصلحة العامة. ولكن أبناءهم الذين خلفوهم كانوا على جهل بما حاول آباؤهم إتمامه، كذلك لم يكن لديهم خبرة بما حدث من الطاغية وما جرى له، كما أنهم لم يكونوا على اقتناع بالمساواة المدنية، ومن ثم فقد غفروا لأنفسهم ممارسة الجشع، والنهم، والفجور، والعنف وسرعان ما أفسدوا الحكومة الأرستقراطية وأحالوها إلى طغيانٍ أليغاركيٍ غير عابئين بأى من الحقوق المدنية(٥٢).

وجاء الأليغاركيون بنفس الاستبدادية التى عاشها الناس تحت حكم الطاغية الأول. فثار الشعب على هذا الوضع وبحث عن الحماية عند أمير جديد. إلا أن عهد الأخير كان أيضًا استبداديًا. لذلك عندما تتذكر الناس ما جرى من إخفاق لكلا الأميرين اللذين حلاّ بعد الأليغاركية، والأرستقراطية، قرروا إرساء نظام ديمقراطى واضعين فى نيتهم ألا تقع السلطة فى أيدى أمير أو قلة من النبلاء."(٥٣) إلا أن النظام الجديد للحكم لم يظل موجودًا إلا بدوام من ساعدوا فى تأسيس تلك الحكومة. وعندما تولى الجيل التالى السلطة، كانوا مفتقدين للذاكرة الجيدة لما حدث فى الماضى، ومثلما حدث فى الماضى وقعوا هم أيضًا فى شرك العادات الشريرة التى أحلت القمع فى البلاد. فلم يستشر كل فرد غير ما بداخله من أطماع، وكانت آلاف من الأعمال الظالمة ترتكب يوميًا "وتحولت الديمقراطية إلى فوضى، واقتضى ذلك إعادة الأمير، القائد الواحد، الذى استطاع استعادة النظام، ولكن مرة أخرى تدور نفس الدورة وتتكرر، فيتحول المجتمع ويسقط فى الفوضى(٥٤).

وهنا نجد على مدار ما عرضنا بشكل عام؛ أن عدو كل الأنظمة خاصة الصالحة منها؛ هو الفساد وذلك "أن المُشرع الذى يهب ولايته أو دولته أيًا من الأشكال الثلاثة الصالحةُ من الحكومة، إنما يكونها لفترة وجيزة، حيث لا توجد من الاحتياطات ما يمكن أن تمنع أيًا من تلك الأنظمة الثلاثة التى اشتهرت بالخير من الفساد وتحولها

إلى النوع المضاد لها.[٥٥] مع ذلك فقد خفف مَكياڤللى من هذا التشاؤم إلى حد ما باختياره النموذج المختلط الذى يعد أكثر احتمالاً للوقوف أمام سرطان الفساد من تلك الأنظمة. ففى النظام المختلط يتقاسم السلطة ثلاثة أنماط الصالحة مجتمعين : الملك، والنبلاء، والشعب. ولقد أشار "ليكيرجس" **Lycurgus**، المشرع العظيم لإسبرطة، بهذه المقاربة من أجل إسبرطة التى ظلت طوال ٨٠٠ عام فى سكينة عامة. ورغم أن روما لم يتوفر لها قائد عظيم مثل ليكيرجس فقد كان لديها "رومولس" **Romulus** وملوك آخرون ممن قدموا لها قوانين "تتناسب مع الأحرار من الناس." ولقد وضعت القيادة الرومانية النظام الملكى دون الجمهورى كهدف لها فى بداية الأمر، ولكن بعد سنوات طويلة تحولت الملكية إلى جمهورية، وذلك عندما جاءت "هيئة ملكية لتتقاسم السلطة مع العناصر الأرستقراطية فى المجتمع و مع الشعب أيضًا. وهو المزيج الذى جعل الدستور كاملاً [٥٦].

فى الحكومة المختلطة أو الجمهورية تتقاسم الطبقات الثلاث السلطة وكل منها يراقب ويراجع الأخريين مانعين بذلك أى انفراد بالسلطة من قبل طبقة واحدة. إلا أنه حتى فى النظام المختلط لابد من إلقاء المسئولية الكاملة عن حماية الحرية، فى أيدى سلطة واحدة. فالحرية لا تكون فى أفضل حماية لها، حسبما رأى مَكياڤللى إلا عندما تكون فى أيدى عامة الشعب. لماذا؟ لأنه بينما نجد لدى النبلاء رغبة شديدة فى السيطرة، فإن عامة الناس لا يريدون سوى التحرر من السيطرة. فهم أكثر رغبة من أية طبقة أخرى فى "العيش فى متعة الحرية؛ بحيث نراهم، عند ائتمانهم على رعاية أية امتيازات أو حريات، أقل استعداداً لانتهاكها؛ فهم بالضرورة سيرعونها أفضل من سواهم، ولأنهم لا يمكنهم حرمان أنفسهم منها، فسيمنعون غيرهم من القيام بذلك"[٥٧] .

وتأسيسًا على أهمية محافظة الجماهير على الحرية؛ نجد من الأهمية البالغة بالنسبة للناس ألا يصبحوا هم أنفسهم فاسدين. "فعندما يستحوذ الفساد على الشعب بأجمعه، لا يمكنه وقتها حفظ حريته حتى ولو لأقصر فترة ممكنة."[٥٨] والحقيقة إن

أهمية تفادى هذا الفساد وسط الشعب يعد غاية فى الأهمية من حيث المحافظة على تكامل عملية سن القوانين. وهنا ذكر مكيافللى، مشيراً إلى الجمهورية الرومانية، أنه بمقدار ما كان الشعب غير فاسد؛ كانت عملية سن القوانين بمثابة الإطار الذى عمل فيه المواطنون على تنفيذ ما اعتقدوه فى صا"ح الجميع، وكان ممسوحًا لكل المواطنين، فى هذا الإطار، أن يعبروا عن آرائهم حيال ما يجرى من مشروعات أو ما يطرح من أهداف ، وكانوا لا يطلقون أحكامهم بصدد ما هو أفضل إلا بعد أن يكونوا قد استمعوا لجميع الأطراف. ولكن عندما فسد الشعب، انهارت العملية برمتها. يقول مكيافللى: "أنه عندما صار المواطنون فاسدون أصبحت هذه المنظومة (سن القوانين) من أسوأ ما يكون، ومن ثم تطلعت الفئة الأكثر نفوذاً إلى قوانين تهدف إلى توسيع سلطتهم دون العمل من أجل الصالح العام، وحرية الجميع ، وقد لجَّم الجميع الخوف من معارضة تلك القوانين (٥٩) .

وبمجرد أن تأخذ الأحداث هذا المسار تغدو حماية الحرية شيئًا شديد الصعوبة إن لم يكن مستحيلاً، ويبقى الأمل فى ذلك متروكًا فقط لظهور رجل سياسى قوى مثل ذلك الذى قدمه مكيافللى فى "الأمير". حيث من المؤكد أن الدولة ستضمحل إلى "صيغة الحكم الملكى دون الجمهوري." وفى هذا المقام ذكر مكيافللى: "أنه بالنسبة لمن يستعصى خضوعهم، بما يثيرونه من شغب، على قوة القانون البسيطة، يمكن السيطرة عليهم من خلال إجراء تتخذه سلطة يغلب عليها العنصر الملكي. والسعى إلى إعادة الأشخاص لمسار السلوك الخيّر بأية وسائل أخرى لن يخرج عن أحد الاحتمالين؛ إما أن تكون محاولة شديدة القسوة، أو مهمة يستحيل تنفيذها"(٦٠).

لكن هذا العلاج ليس لازمًا فى مجتمع يوجد فيه التزام قوى بأخلاق الفضيلة المدنية. لأنه فى هذا السياق لا يصير الناس فاسدين، بل يقومون بتطوير تلك العادات المرتبطة بالمسألة ذات الأهمية الرئيسية فى جمهورية مكيافللى؛ وهى احترام القانون. هنا نجد المواطنين على استعداد إلى ترك إغواءات السعى وراء مصالحهم الذاتية جانبًا، بغرض تأمين مكانة القانون فى المجتمع ، ولكنهم لكى يتبعوا هذا المسار لابد

للقوانين من أن تكون خيرة أو عادلة، وإلا فلن يتبع الشعب أو يراعى ما يلزم من عادات لتدعيم تلك القوانين.

فقد رأى مَكيافللى؛ أنه للمحافظة على مساندة القوانين، يجب على الناس أن يراعوا تلك العادات التى تجعل من هذا الالتزام أمراً ممكنًا. ولكن إذا غابت القوانين الخيِّرة لن تظهر هذه العادات. يقول مكيافللى: "لأن عادات الناس الصالحة تتطلب قوانين صالحة لتدعيمها، فإنه لمراعاة القوانين لابد إذن من وجود عادات صالحة عند الشعب"(٦١).

وبتأكيد مَكياڤللى هنا على القوانين الصالحة، كان كل ما يدور فى ذهنه فى هذا الصدد هى تلك الأهمية الرئيسية لحكم القانون. فالقوانين الخيرة تضع الصالح العام هدفًا لها، بيد أنه لا يمكن للخير أن يتحقق إذا ما كان هناك بعض ممن يعتقدون فى أنفسهم أنهم فوق القانون، ومن ثم لا يخضعون له بحكم مكانتهم الأعلى. وهنا يذكر مَكياڤللى أن "الجمهورية القائمة على تنظيم جيد" لا يجب على الإطلاق "أن تمحى جرائم مواطنيها بحكم جدارتهم؛ بل عليها أن تُثيب الأعمال الخيرة، وتعاقب على الأعمال الشريرة، وبالنسبة للشخص الذى أثيب لقيامه بعملٍ خيِّر، ثم جاء لاحقًا مرتكبًا لإثم، فيجب أن ينال جزاءه بغض النظر عن جدارته فيما سبق. فالدولة التى تراعى مثل هذا المبدأ حق مراعاة، ستتمتع لزمن طويل بحريتها، وإن لم تفعل فسرعان ما ستتعرض للخراب"(٦٢).

لقد ازدرى مَكياڤللى أولئك الذين كانوا على غير استعداد لأن يفكروا فى الامتثال لقانون واحد مثلهم مثل أى شخص آخر. خاصة أنه كان فى ذهنه، عند تناوله هذه النقطة، وضعُ كان تسيطر فيه طبقة فاسدة؛ حيث التقاليد البالية، وطبقة الإقطاع قد تعودت على ذلك. فلقد عاش هؤلاء على ما ورثوه من ثروات دون أن يقوموا بأى عمل نافع، ومن ثم سعوا للحفاظ على العلاقات التى بمقتضاها يمكنهم السيطرة على الآخرين فى المجتمع. فلم تكن مصلحتهم هى الصالح العام بل صالحهم هم. "إنهم مهلكون للمجتمع."(٦٣) فهم لا يكنون احترامًا لحكم القانون؛ لأن مصالح عامة الناس

تأتى فى درجة من الأهمية أقل بكثير من مصالحهم هم. وبخضوعهم لحكم أرستقراطية فاسدة؛ سيخشى عامة الناس دائمًا على حريتهم؛ لأنهم لن يتمتعوا بالأمان لا فى ممتلكاتهم، ولا حياتهم، ولا أسرهم.

وفى المقابل أثنى مكيافللى على الأرستقراط الجدد الذين كسبوا ثروتهم من "التجارة والملكيات المتنقلة" ولم يملك أى منهم قلاعًا أو سلطانًا قضائيًا على الرعايا.(٦٤) فهؤلاء من المفترض أنهم يكونون احتراماً للعامة من الناس، ويعملون على تحقيق حكم القوانين الصالحة التى تعمل من أجل الصالح العام. والحقيقة أنه فى فينسيا؛ حيث كانت هذه الطبقة تحتل مكانة بارزة؛ ظل المواطنون العاديون، رغم استبعادهم من المناصب والأمجاد المختلفة التى قصرت على الأرستقراط الجدد، قادرين على إيجاد أساس للاستقرار والوفاق الاجتماعى. وهذا الوضع إنما يشير إلى أن الأرستقراطية الجديدة؛ التى نشأت من التجارة والأعمال؛ لم تشكل تهديداً لحرية الناس العاديين، بل على العكس قد قدمت، من خلال صناعها وتجارتها، أساسًا لفرص أعظم للجميع.(٦٥) ففى أوضاع كهذه يزدهر المجتمع، وتتحقق السعادة والرخاء، ويتوفر الأمان للجمهورية.

هناك عناصر أخرى غير القوانين الخيِّرة يمكنها أن تساهم فى حفظ تلك العادات الصالحة للفضيلة المدنية التى تعمل كحائل بين فساد المواطنين. فالممارسات والمؤسسات الدينية على نحو خاص يمكنها أن تولد شعوراً باحترام الأعراف الخاصة بالفضيلة المدنية التى تساعد فى حفظ الالتزام بالصالح العام. فى ذلك يقول مكيافللى: "طالما أن مراعاة الشرائع السماوية يعد السبب فى عظمة الجمهوريات، فإن عدم الاكتراث بها يسفر عن خرابها." وعاد مكيافللى لاحقًا ليذكر "أنه ليس هناك ما هو أدل على خراب أمة من أن ترى الدين ممتهن."(٦٦) غير أن مكيافللى لم يبدو مقدّماً بعد ذلك على الاعتقاد فى أن المؤسسات الدينية يمكنها أن تكون المصدر الرئيسى للفضيلة المدنية، وذلك لما حدث، فى اعتقاده من فساد للكنيسة الكاثوليكية. فلقد دمرت الكنيسة "كل برٍّ، ودين فى إيطاليا"(٦٧) . والأهم من ذلك أنها لا يمكنها أن تكون بمثابة قوة

تساعد فى توحيد الأمة وتعليم المواطنة على مستوى الأمة برمتها. فالكنيسة، حسب مَكيافللى، تمثل مصدراً "لنكبتنا" لأنها أبقت ولا زالت تبقى على أمتنا مقسمة."(٦٨) وأخيراً، يرى مَكياڤللي أن هناك فى المدن أو الجمهوريات الكبيرة شغفًا عظيمًا بالحرية،"(٦٩) شغفًا ينمّ عن حقيقة مؤداها أن الناس على دراية بأن الرخاء، والثروة لا يظهران إلا فى مدينة تسود بين جنباتها الحرية. إلا أن الرخاء وحده لا يصنع مدينة عظيمة. فعلاوة على ذلك، يجب أن يكون هناك التزام بالصالح العام من قبل المواطنين. ولم تكن عظمة روما فى حقيقة الأمر إلا نتاج الدراية بهذه النقطة. وهنا يذكر مَكياڤللى أن السبب فى هذا، أى عظمة روما، كان واضحًا، حيث إن المسألة ليست فى الرخاء بمفرده بل فى الخير العام الذى يجعل المدن (أو الجمهوريات) عظيمة، ولا شك أن الخير العام لا يحظى باهتمام ورعاية إلا فى الجمهوريات لأن كل ما يفعلونه هناك يكون من أجل المنفعة العامة"(٧٠).

إن النظام الجمهورى فى أعظم حالاته يحتوى على صفات مهمة من صفات المجتمع المدني. فهناك فرص للأفراد لتتبع مفاهيمهم الشخصية لما هو أفضل لهم، ولكن فى إطار يحكمه مفهوم بعيد المدى متمثل فى الصالح العام. وهو ما سيفصح عن نفسه فى شكل القوانين الخيِّرة التى ستضمن وجود أساس لمعاملة متساوية لجميع المواطنين بغض النظر عن الطبقة التى ينتمون إليها. إلا أن مَكياڤللى خاف من أن حتى هذه الطريقة قد تتعرض دائمًا للتهديد. وهو خوفٌ مبعثه السبب الفعلى الذى حمل مَكياڤللى على الاعتقاد فى أن العادات الخاصة بالفضيلة المدنية، والقانون الخّير هو ما نحتاجه فى المقام الأول. فالمشكلة التى هددت الحياة الجمهورية، حسبما رأى مَكيافللى، تمثلت فى الأنانية الموروثة لدى الجنس البشرى. وهو البعد الذى ننتقل إلى مناقشته فى مسرحيته ماندراجولا Mandragola (٧١).

٤ – « ماندراجولا »

تحتوى مسرحية "ماندراجولا" على حبكةٍ بسيطة جداً. فهناك شاب يُدعى كاليماكو Callimaco يتيهُ حبًا بامرأة شابة متزوجة تدعى لوكريتسيا lucrezia

وهى كاثوليكية فى غاية الورع تتوق إلى إسعاد زوجها نيشا Nicia الذى يكبرها بكثير، ويرغب فى أن يصبح أبًا، ولكنه عنِّين. إلا أنه لا يعترف بعنته ويرفض الاقتناع بمسئوليته عن عدم حمل زوجته، ويفترض أن بها علة ما. وباستخدام هذه المعلومات يدبر كاليماكو، بمساعدة خادمه، مؤامرة ليدخل إلى فراش لوكريتسيا. الفكرة هى إقناع نيشا بأن الطريقة الوحيدة لكى تصبح لوكريتسيا حاملًا هى أن تشرب دواء يسمى "ماندراجولا". وأُخبرَ نيشا بأن أول رجل يجامع لوكريتسيا بعد تناولها الدواء سيقضى نحبه فى غضون أسبوع واحد. وبالطبع لم تَرُق هذه الفكرة لنيشا، ولكن كاليماكو كان لديه ما يبدد به مخاوف نيشا. فها هو يشير عليه بأنه بعد أن تتناول لوكريتسيا الجرعة من الدواء الموصوف ستضاجع رجلاً قصير العمر اختطفه كاليماكو وأتى به إلى فراش لوكريتسيا.(٧٢) وبالطبع لن يكون هذا الرجل قصير العمر سوى كاليماكو متنكرًا.

وبسهولة يقنع كاليماكو نيشا بالمشاركة فى الخطة. ولم يكن لخداع نيشا لزوجته أية أهمية بالنسبة له، نظراً لأن هدفه الأول هو إظهار رجولته عن طريق إنجاب الأطفال. فعندما كان يُسأل عما إذا كان عنِّينًا أم لا، نراه يرد مستنكرًا: أنا؟ عنِّين؟ والله إنكم لتضحكوننى. أنا لا أعتقد أن هناك فى فلورنسا كلها من هو أقوى، وأخصب منى"(٧٣) . بالإضافة إلى أنه كان من السذاجة ما يكفى بحيث لم يدرك أن كاليماكو قد غرر به لكى يجعله يبيح لزوجته مضاجعة شخص آخر.

إلا أن إقناع لوكريتسيا كانت هى المهمة الأصعب، فهى أولاً وأخيراً متدينة ولا تعتقد فى الزنا. فنراها تردد فى هذه اللحظة قائلة:

"إلا أن أغرب شىء، فى اعتقادى، بين جميع الأشياء التى جُرِّبت؛ هو أن يكون علىَّ أن أخضع جسدى لهذا الانتهاك وأن أكون سببًا فى موت إنسان بعد أن ينتهكنى. لأننى لا أصدق أنه متوقع منى أنى سأفعل هذا الشىء، حتى وإن كنت أنا آخر امرأة فى العالم، وأن الجنس البشرى كان ليبدأ كله من البداية مرة أخرى من خلالى. لا، لا أخالنى فاعلة(٧٤).

"But of all the things that have ever been tried, I think this is the strangest- that I should have to submit my body to this outrage, and to be the cause of a man's death for outraging me. For I couldn't believe it, even I where the last woman left in the world, and the whole human race had to start all over again from me- that I would be expected to do such a thing".

ولكى تغير رأيها، طلب من أبيها فى الكنيسة،" فريار تيموتيو" Friar Timoteo, أن يشترك فى المؤامرة، ويوافق القس على ذلك فى نظير المال. ويأتى هذا الفريار الصالح ليخبر لوكريتسيا بأن مضاجعة رجل غريب بغرض إنجاب طفل لن يكون خطيئة. فهناك قبل كل شىء خير سيأتى من ذلك؛ وهو خلق روح أخرى من أجل إلهنا المقدس.(٧٥) وهذا خير تترجح كفته عن الخوف من ارتكاب شرين فى هذه الحالة وهما: الموت المحتمل للآخر، والزنا. بالنسبة للشر الأول؛ يقول: إنه ليس من المؤكد أن الرجل الذى سيعطى لوكريتسيا الماندراجولا سيموت، لأنه لم يثبت أن جميع من يشتركون فى فعل كهذا يقضون نحبهم. أما عن الزنا فيقول الفريار: إن الخطيئة، بالنسبة للوكريتسيا أن تتعس زوجها برفضها النزول على رغبته. كما أنها لن تحصل على أية سعادة أو لذة فى مضاجعة شخص آخر، فليس ثمة خطيئة إذن فيما هى مقدمة عليه. ويخبرها القس بأن "الإرادة هى التى ترتكب الخطيئة وليس الجسد"(٧٦) كما أن هناك حالة مماثلة فى الكتاب المقدس لهذا الفعل. فهى تفعل مثل بنات لوط اللائى "اعتقدن أنفسهن آخر الأحياء من النساء فى العالم فضاجعن أباهن، ولأن قصدهن كان خيراً لم يرتكبن الخطيئة."(٧٧) .

وهكذا تنزل لوكريتسيا على رغبة الفريار. فهو قبل أى شىء يمثل السلطة الدينية أما هى فمجرد امرأة خائفة هدفها الرئيسى فى الحياة هو إسعاد زوجها، وضمان الخلاص. وليس من مشكلة لدى فريار فى خداعها لأنه لا يبالى كثيراً بالنساء، (فهن جميعاً "ناقصات عقل" كما يقول (٧٨) ، ولأنه فى الوقت نفسه يريد المال.

وفى النهاية يظهر كل شخص، وقد حصل على ما يريد؛ كاليماكو ضاجع لوكريتسيا مسفراً ذلك عن الحمل، ونيشا حصل على طفله الذكر بدون أن يضطر إلى التفكير فى أنه عنين. وحصل القس على نقوده. كما ظلت لوكريتسيا فى حالة جيدة مع زوجها. علاوة على أن كاليماكو عندما كان معها فى فراشها اعترف لها بحبه، فأشارت بدورها إلى أنها على يقين بأن كل ما حدث هو من "إرادة السماء"، ومن ثم نراها تطلب من كاليماكو أن يبقى معها ويصبح "حاميها" و"أبيها" فهي، فى حقيقة الأمر تقرر المحافظة على العلاقة مع كاليماكو بجعله أباها الروحي، وتتيح له أن يدخل إلى منزلها، ويحظى بها. حتى أن نيشا يعطى كاليماكو مفتاحًا للمنزل ليستطيع الدخول وقتما يشاء(٧٩).

وتشير وجهة النظر الخاصة بتقبل لوكريتسيا فى النهاية لهذا الوضع؛ أنها لا تستطيع الاستمرار فى تحمل تلك العلاقة التى بدت لها علاقة استغلالية، إلا بعد أن تصل إلى تبريرٍ يصرفها عن اضطرارها للتسليم بأن حياتها أصبحت قاصرة على مجرد العمل على إشباع رغبات رجل آخر بالإضافة إلى زوجها.

٥ - الأخلاق فى « ماندراجولا » ، والمجتمع المدنى

بيّن مكيافللى فى هذه المسرحية؛ أن المجتمع المدنى، بدون التقاليد الخاصة بالكوابح الأخلاقية التى تتطلبها الفضيلة المدينة، قد لا يصبح سوى مجرد مكان يضحى الناس فيه ببعضهم البعض. وقد كان الأمر بالنسبة لمكيافللى، أن الكنيسة الكاثوليكية لم يعد لها دور كبير فى تعليم الناس معاملة بعضهم البعض من منطلق الأخلاق الأساسية ، بل على العكس لقد كانوا يتقربون من بعضهم البعض كما لو كانوا فى نظام سوق حرة؛ أى من وازع الحاجة إلى إعلاء مصالحهم الشخصية فقط. ومن هذا المنظور يذهب الناس إلى أقصى ما يمكنهم فى سعيهم وراء أى شيء يمتعهم، بغض النظر عن المعايير الخاصة بالفضيلة التقليدية. كذلك الأمر مع النساء، فحسب كاليماكو إذا كانت المرأة تهب المتعة فلماذا لا نجد طريقة لشرائها تمامًا مثلما نشترى أى شيء آخر يهبنا المتعة؟

توحى المسرحية بوجود حاجة إلى نوع جديد من المجتمع، يتيح للناس متابعة أهدافهم التى تمنحهم المتعة فى الحياة، ولكن بدون المخاطرة بالآخرين أو إيقاع الضرر بهم. فالناس فى استطاعتهم أن يدافعوا عن مصالحهم بدون إنكار كرامة الآخرين، واحترام الذات، تمامًا مثلما كان الأمر بالنسبة للوكريتسيا. ولقد تضمن كلٌ من كتاب **الأمير**، وكتاب **المقالات** وعداً بهذه الإمكانية بالذات. فمن خلال ما قدم من اعتبارات فى هذين العملين؛ نرى أنه سيتاح للأفراد السعى وراء سعادتهم الذاتية فى بيئة تحمى حرية المواطنين. ولإنجاز هذه الغايات يجب أن يكون هناك اهتمام بعادات الفضيلة المدنية التى تعلى من شأن الصالح العام وحكم القانون. فبدون المحافظة على هذه المعايير، سيصبح المجتمع بيئة تُستَغَل فيها القوانين لحماية قلة من الناس. وهو الوضع الذى سيخول للطبقة أو الفئة التى تستأثر بالمحاباة أن تستغل بقية أعضاء المجتمع كما فعل كاليماكو مع لوكريتسيا. والمفقود هنا فى هذا الإطار هو عادات الفضيلة المدنية التى تعلى من شأن الصالح العام، ومعايير الأخلاق الإنسانية الأساسية، ومدنية الإنسان.

وفى إعلانه لهذه الرؤى، سار مَكياڤللى بفكرة المجتمع المدنى إلى الأمام قُدمًا، ولكنه فى ذلك، لم يحدد المذاهب الرسمية التى تمثل دعامة ذلك المجتمع. وسيضع المفكرون اللاحقون من النظريات ما سيبين نوع العلاقة التى يجب أن تقع بين العناصر الأساسية للمجتمع – مفاهيم الحقوق، والواجبات، وحياة السوق، ومفاهيم السلطة السياسية – لتحقيق الفرص أمام الأفراد لتتبع أهدافهم التى وضعوها هم بإرادتهم، ولكن فى إطار من احترام عادات الفضيلة المدنية.

وحتى إن لم يكن مَكياڤللى قد كتب النظرية السياسية للمجتمع المدنى الجديد، فقد ساعد فى تحديد الرؤية التى بنيت عليها هذه النظرية. وفى دفعه من أجل نظام يسعى لتأمين سعادة المواطنين داخل سياق من احترام الكوابح المدنية؛ فقد نقل المجتمع إلى العالم الحديث، وفتح الباب أمام هذا النمط من التنظير للمجتمع المدنى الذى سنناقشه فيما يأتى.

هوامش الفصل الخامس

(١) على مدار بقية هذا الفصل ستكون الإشارة إلى "الأمير" و"المقالات العشرة الأولى من تاريخ تيتوس ليفيتوس Titus Livitus مأخوذة من The Prince and The Discourses, introduction by Max Lemer, (New York: Modem Liberty, 1950)

(٢) Henery Paolucci, Introduction to Mandragola, translated by Anne and Hennery Paolucci, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957), p. xiii.

(٣) xxv-xxviii. Also, see Max Lerner, Introduction, in The Prince and The Discourses, pp J.G.A Pocock, The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic A History of Princeton: Princeton University Press, 1975), p 86 :) ،Republican Tradition Political Thought, (New York: Harper and Row, 1970), pp See Machiavelli, The Prince, pp. 3-4 for his dedication of this book to a Medici son.

(٤) George Sabine, A History of Political Theory, p336.

(٥) Lerner, Introduction, in The Prince and The Discourses, p. xxxiii.

(٦) المرجع السابق.، ص ص xxxiii-xxxiv. Also, Sabine, A History of Political Theory ص ٣٣٧

(٧) Sabine, A History of Political Theory, p. 336

(٨) Machiavelli, The Prince, pp. 5-6 ،chs. 2 - 3

(٩) المرجع السابق.، ص ٥، ch.2.

(١٠) المرجع السابق.، ص ٥، ch.2.

(١١) المرجع السابق.، ص ٦، ch. ٣؛ also see ص ص ١٨ – ١٢ chs ٥–٦.

(١٢) المرجع السابق.، ص ٦، ch. ٣: "فنحن نجد الأعداء وسط كل من ألحقت بهم الضرر باستيلائك على السلطة وفي نفس الوقت لا يمكنك المحافظة على صداقة من ساعدوك لإحراز هذا المنصب حيث أنك لن تكون قادراً على الوفاء بجميع التوقعات .

(١٣) المرجع السابق.، ص ٢١، ch. ٦.

(١٤) المرجع السابق.، ص ٩١، ch. ٢٥

(١٥) المرجع السابق.، ص ٩٤، ch. ٢٥,

(١٦) المرجع السابق.، ص ٢٠ ch. ٦

(١٧) See Sheldon S. Wolin, Politics and Vision, p. 230.

(١٨) Machiavelli, The Prince, p 21 .Ch. ٦,

(١٩) المرجع السابق،، ص ٣٢، ch. ٨.

(٢٠) المرجع السابق،، ص ٢٥ ، ch. ٧

(٢١) المرجع السابق،، ص ص ٢٦ – ٧، ch. ٧.

(٢٢) المرجع السابق،، ص ٢٧، ch.7.

(٢٣) المرجع السابق،، ص ٢٧ ، ch.7.

(٢٤) المرجع السابق،، ص ٢٧ ، ch.7.

(٢٥) المرجع السابق،، ص ٢٩، ch. ٧.

(٢٦) John T. Scott and Vicki B. Sullivan Patricide and the Plot of The Prince: Ceasare Borgia", and Machiavelli's Italy," American Political Science Review, 88: 4 Dec. 1994, p. 896.

(٢٧) Machiavelli, The Prince, p30 ،ch. 7 .

(٢٨) المرجع السابق،، ص ٣٠، ch. ٧.

(٢٩) المرجع السابق،، ص ٣٠، ٧ch.

(٣٠) المرجع السابق،، ص ٣٠، ٧ch,

(٣١) المرجع السابق،، ص ٥٦، ch. ١٥

(٣٢) المرجع السابق،، ص ٦٥، ch. ,١٨

(٣٣) المرجع السابق،، ص ٥٦، ٨١ch.

(٣٤) المرجع السابق،، ص ص ٦٥–٧٥، ch. ٥١.

(٣٥) المرجع السابق،، ص ٦٦، ٨١ch.

(٣٦) لمرجع السابق،، ص ٤٦، ٨١ch.

(٣٧) لمرجع السابق،، ص ٦٥، ch.15.

(٣٨) المرجع السابق،، ص ١٨، ch.20

(٣٩) المرجع السابق،، ص ١٦، ٧١ch.

(٤٠) المرجع السابق،، ص ١٦، ٧١ch.

(٤١) المرجع السابق،، ص ١٦، ٧١ch.

(٤٢) لمرجع السابق،، ص ٦٦، ٩١ch. Also, see ص ٢٦، ٧١ch.

(٤٣) المرجع السابق،، ص ص ١٨–٢٨، ١٢ch.

(٤٤) المرجع السابق،، ص ٥٨، ١٢ch.

(٤٥) Wolin, Politics and Vision, ص ١٣٢.

(٤٦) Machiavelli, The Discourses, ص ٨٤١، Bk. I, ch. ١١.

(٤٧) المرجع السابق،، ص ص ١١١–٢١، Bk. I, ch. ٢.

(٤٨) المرجع السابق،، ص ١١١، Bk. I, ch. ٢

(٤٩) المرجع السابق،، ص ٢١١، Bk. I, ch. ٢

(٥٠) المرجع السابق.، ص ٢١١، Bk. I, ch. ٢

(٥١) المرجع السابق.، ص ٢١١، Bk. I, ch. ٢

(٥٢) المرجع السابق.، ص ٢١١، Bk. I, ch. ٢

(٥٣) المرجع السابق.، ص ٢١١-٤١١، Bk. I, ch. ٢

(٥٤) المرجع السابق.، ص ٤١١، Bk. I, ch. ٢

(٥٥) المرجع السابق.، ص ٢١١، Bk. I, ch. ٢

(٥٦) المرجع السابق.، ص ص ٥١١-٧١١، Bk. I, ch. ٢.

(٥٧) المرجع السابق.، ص ٢٢١، Bk. I, ch. ٢.

(٥٨) المرجع السابق.، ص ص ١٦١، Bk. I, ch. ١٦.

(٥٩) المرجع السابق.، ص ٠٧١، Bk. I, ch. ١٨.

(٦٠) المرجع السابق.، ص ١٧١، Bk. I, ch. ١٨.

(٦١) المرجع السابق.، ص ٨٦١، Bk. I, ch. ١٨.

(٦٢) المرجع السابق.، ص ١٨١، Bk. I, ch. ٢٤.

(٦٣) المرجع السابق.، ص ٢٥٥، Bk. I, ch. ٥٥.

(٦٤) المرجع السابق.، ص ٢٥٧، Bk. I, ch ٥٦.

(٦٥) المرجع السابق.، ص ص ٢٥٦-٥٧، Bk. I, ch ٥٦.

(٦٦) المرجع السابق.، ص ١٤٨، Bk. I, ch ١١؛ ص ١٤٩، Bk, I, ch. ١٢.

(٦٧) المرجع السابق.، ص ١٥١، Bk. I, ch. ١٢

(٦٨) المرجع السابق.، ص ١٥١، Bk. I, ch. ١٢

(٦٩) المرجع السابق.، ص ٢٨٢، Bk. II, ch. ٢

(٧٠) المرجع السابق.، ص ٢٨٢، Bk. II, ch. ٢

(٧١) Niccolo Machiavelli, Mandragola, translated by Anne and Henry Paolucci, Indianapolis: Bobbs-Merril, (١٩٥٧).

(٧٢) المرجع السابق.، ص ص ٢٢-٢٣.

(٧٣) المرجع السابق.، ص ١٨.

(٧٤) المرجع السابق ص ٣٥.

(٧٥) المرجع السابق.، ص ٣٦.

(٧٦) المرجع السابق.، ص ٣٦.

(٧٧) المرجع السابق.، ص ٣٦.

(٧٨) المرجع السابق.، ص ٣٤.

(٧٩) المرجع السابق.، ص ص ٥٦-٥٩.

القسم الثانى

المقاربات الحديثة والمعاصرة
فى تناول المجتمع المدنى

الفصل السادس

توماس هوبز
و
المجتمع المدنى الحديث

١ - السياق التاريخى

وضع توماس هوبز(*) (١٥٨٨ - ١٦٧٩) شكلًا جديدًا للعلاقة بين المواطنين ودولتهم فى مواجهة الصراعات الطاحنة التى تفشت فى مجتمعه آنذاك. فقد كان هناك من اعتقدوا أن النظام الملكى يجب أن يظل القوة السياسية المحورية دون منازع، وذلك فى مقابل من دفعوا فى سبيل مزيد من الاستقلال عن سلطة الملك. وكان من بين أسباب اشتعال الحروب الأهلية الإنجليزية فى الفترة التى عاشها هوبز وجود نزاع حول مَن يجب أن يُخوَّل سلطةً أكبر الملك أم البرلمان؟ وقد ساند هوبز بوضوح فكرة الملكية المطلقة.(١) إلا أنه أسند سلطة الملك إلى فكرة وجود عقد اجتماعى يرضى به الشعب. وكان الشرط الرئيسى فى هذا العقد أن توجد الحكومة لحماية حرية الأفراد. هذه الحرية التى كادت أن تُستغل بشكل مطلق من قبل طبقة التجار الجدد الذين كانوا يبحثون عن الاستقلال بغرض مراعاة مصالحهم فى مجتمع هيمنت عليه البنية القروسطية.

ومن ثم كان للناس أن يتفقوا؛ فى ظل العقد الاجتماعى الجديد الذى نَظَّر له هوبز؛ على أنْ يخضعوا لحكم نظام ملكى قوى مقابل حرية شخصية يضمنها الملك ويرعاها. وقد رمز هذا العقد الاجتماعى الجديد إلى أن نظام المجتمع المنتمى للعصور الوسطى لم يعد هو الأساس الذى يمكن أن تنطلق منه التعهدات الاجتماعية ، وفى المقابل تطورت المسألة لنجد هذه التعهدات وقد نشأت عن الرغبة فى تحقيق الحرية الفردية. ويصبح أهم شيء بالنسبة لتحقيق هذا الهدف هو الحاجة إلى المحافظة على احترام الفضيلة المدنية. وهنا يأتى السؤال : ما الدور الذى تلعبه الفضيلة المدنية فى النظام الذى وضعه هوبز فى كتاباته؟ إن الناس عندما يكونون أحرارًا فى تقرير الطريقة الأنسب لهم فى الحياة يتحتم عليهم مواجهة الصراعات، والخلافات ، فحتى الطبقات

(*) فيلسوف إنجليزى ، تلقى تعليمه بمودلن هول بجامعة أكسفورد . أصبح عام ١٦٠٨ معلمًا لابن "وليم كافندش" إيرل ديفونشاير؛ وقضى بقية حياته المديدة فى مناصب مماثلة ، وعلى الأخص فى أسرة "كافندش" ، فكان معلمًا لشارل الثانى أثناء منفاه فى باريس عام ١٦٤٦ عقب موقعة "ناسبى" . (المترجم) .

المختلفة التى ترعى مصالح متصارعة يمكنها أن تعيش فى سلام إذا ما كانت هناك قواعد مشتركة أو فضائل مدنية يمكن أن يتقبلها الجميع ويمتثلون لها فيما هم ماضون فى إعلاء مصالحهم. وسنجد أن هذه الجهود التى بذلها هوبز لإيجاد قواعد، من شأنها تأمين الحقوق، والحريات كانت بمثابة اللبنة الأولى للرؤية **الليبرالية** للمجتمع المدنى والتى سنناقشها على مدار هذا الجزء من الكتاب.

٢ - المنهج

ينبثق منهج هوبزالذى استخدمه فى إرساء تلك القواعد التى توفر أساساً مشتركاً للسياسة بين الطبقات المتفاوتة؛ عن ولعه بعلم الهندسة. فقد كان علم الهندسة Geometry "هو العلم الوحيد الذى أنعم الله به على البشرية"[٢] فالفرد يبدأ من فروض وتحديدات وبديهيات بسيطة، وواضحة بذاتها، ثم يستخدم الاستدلال ليبنى أنظمة معقدة من هذه البدايات البسيطة. وقد أُستخدمت هذه المقاربة لتفسير ما يدور من علاقات فى العالم الفيزيقى، واعتقد هوبز أنه يمكن للعالم السياسى أن يُدرس بنفس الأسلوب. إلا أن العقبة الوحيدة فى سبيل ذلك كانت فى تحديد الفروض الصحيحة البسيطة، والواضحة فى ذاتها لتكون أساساً لتفسير السمات العامة للسلوك الإنساني. فبمجرد أن يجد المرء هذه الفروض يمكنه استخدامها كبدايات لتحليل وبناء نسق منطقى للعالم السياسى، يماثل فى طبيعته ذلك النسق الذى تقيمه الهندسة بالنسبة للعالم الفيزيقى .

ولقد سعى هوبز إلى هذا الهدف بالإفادة من المنهج الذى وظفه جاليليو(*)؛ المتمثل فى المقاربة التحليلية – التركيبية، وطبقها على العالم السياسى.[٣] فقد استخدم جاليليو هذه المقاربة لفهم الحركات المعقدة. وقد قام بذلك أولاً فى الجانب التحليلى بافتراض أن

(*) زار هوبز جاليليو عام ١٦٣٦ ، وهى الزيارة التى نودته بعنصر رئيسى فى فلسفته الطبيعية والمدنية ، وتمثل الفكرة الخصبة التى تشيع فى فلسفته كلها ، وهى تعميم علم الميكانيكا، والاستنباط الهندسى لسلوك الناس من المبادئ المجردة لعلم الحركة الجديد . (المترجم) .

هناك قوى بسيطة، لا يمكن ملاحظتها مباشرة ولكن وجودها مجرد خلق من الخيال. وافترض أن هذه القوة البسيطة تمثل أساسًا ضروريًا للحركات الأكثر تعقيدًا التى أراد تفسيرها. فعندما قام بتجميع هذه القوى البسيطة فى تركيب واحد مستخدمًا الاستدلال المنطقى كان قادرًا على توضيح السبب فى وجود تلك الحركات المعقدة محل الدراسة.

ولكى نسحب هذا المنهج على دراسة الجنس البشرى، يمكننا أن نبدأ بالمجال الكلى للسلوك الإنسانى كما نعرفه، ونسأل عن العناصر الأساسية التى يتشكل منها هذا الكل. وبحكم استخدامه لهذا المنهج كان لـ "هوبز" أن يخلص إلى أنه عندما ننظر إلى الكل، أو المجتمع، كمركب يتكون من عدة عناصر composite سنجده متصفًا بحالة الحرب، ومن ثم يكون السؤال عن العناصر الأساسية لهذا النظام؛ ماهيتها، وكيفية التفاعل بين بعضها البعض لخلق عالم يتميز بحالة الحرب هذه. علاوة على أنه من خلال ما فهمه عن كيفية تكوين هذا الكل، أو تشكله، سيتسنى لـ هوبز أن يسأل: كيف يمكن إعادة تكوين العلاقات البيئية فى المجتمع بطريقة جديدة لتفادى الحرب، وتحقيق السلام ؟

إذن كانت أسئلة هوبز واضحة، فجاءت على النحو التالى: أية قوى فى العالم الإنسانى تزكى حالة الحرب؟ وكيف يمكن إعادة ترتيب هذه القوى لتحقيق عالم يسوده السلام؟ فلا أحد يستطيع أن يُعرِّف عقلية الجنس البشرى بشكل يقينى ، بيد أننا نستطيع أن نتخيل أو نفترض ماهية القوى المحركة للجنس البشرى على أساس ما لدينا بالفعل من معطيات عن السلوك الإنسانى. فإذا كان الواقع ككل يفيد بأن الأفراد معرضين للانخراط فى حالة حرب مع الآخرين، فنحن لدينا قاعدة لتفسير الوضع العام فى ضوء ما يمكن طرحه من فروض، وحقائق أساسية واضحة بذاتها، من شأنها أن تفسر هذه الوقائع. علاوة على أننا بمجرد أن نعرف لماذا تفضى العلاقات الإنسانية إلى حالة عامة من الحرب، سيكون من الممكن تحديد تلك القواعد، والمعايير المشتركة التى يجب أن يدعمها الجميع بغرض تحقيق مجتمع ملتزم بالسلام.

وفى مناقشتنا لحالة الطبيعة، فى الجزئية التالية، سنصف القوى الأساسية التى تلوّح بالاستعداد للحرب، وتحت أى ظروف يمكن تحقيق السلام. وقبل أن نعرج إلى هذه المحاولة؛ نرى من الأهمية أن نرصد التضمينات السياسية العملية فى منهج هوبز. فقد كان على هوبز فى مناقشته للمجتمع أن يواجه بعض الصراعات شديدة الصعوبة. وقد أشرنا بالفعل إلى واحدة منها تتعلق بدور الملك فى علاقته بالبرلمان. ولكن، وكما سنسهب فى الجزئية الرابعة من هذا الفصل بشكل أكثر تفصيلاً، هناك خلافات مهمة فى مجتمع هوبز بصدد دور المؤسسات الدينية فى علاقتها بكل من المجتمع، والدولة. وبناءً على طبيعة، وعمق الخلافات السائدة فى مجتمع هوبز سيتضح عدم وجود أساس مشترك يمكن أن يقام عليه دور الدولة فى المجتمع.

وإذا ما نظرنا إلى هذا الاستنتاج من المنظور الخاص بأى من الأطراف المعنية فى هذه الصراعات ستجده واضحًا، ومفهومًا، بل وحتميًا أيضًا. غير أن هوبز لم يتقبل بطبيعة الحال هذه المحصلة، واعتقد أنه كان من الممكن إيجاد أساس لتجنب الحرب فى مجتمعه، ولهذا الغرض سيكون من الضرورى اكتشاف وجهة نظر مشتركة تتجاوز ما ساد مجتمعه من تحيز، وتُستخدم فى إرساء القواعد المشتركة التى سيتقبلها الجميع من أجل حفظ السلام. وفى سبيل هذا، أشار هوبز إلى أن أسباب الصراع تعد فى طبيعتها بسيطة للغاية. وبالتالى، فلأن الأساس الفعلى للصراع غير مركب، فإن الخلافات التى تفرق الناس ليست بخلافات واسعة على الإطلاق، ومن ثم يعد من السهل تحديد الحلول السلمية لهذه الخلافات. والمحصلة أنه عندما يفهم الناس أن أساس صراعاتهم لم يعد كامنًا فعليًا فى خلافات دينية أو فلسفية معينة، بل فى تفسيرات بسيطة للطبيعة البشرية، سيكون الاحتمال الأكبر أن يصبحوا قادرين على إيجاد مجموعة من القواعد المشتركة من أجل تنظيم حياة سياسية، واجتماعية بطريقة يتقبلها الجميع.

فى هذه الحالة ، ومع فهم الناس واستيعابهم للجذور الحقيقية للصراع ، يمكنهم أن يتوصلوا إلى أساس للتغلب على أى صراع ينفر منه الجميع. وبدلاً من مجتمع

تملؤهُ الحروب والنزاعات يمكن أن يظهر مجتمع مدنى جديد ملتزم بحماية الحرية الفردية لكل شخص. وهنا يبزغ مذهب جديد للفضيلة المدنية، مذهب يمثل أساسًا لتدعيم مفاهيم الحرية الفردية الخاصة، أو حرية اختيار الطريقة التى قد يراها المرء الأمثل بالنسبة له. وفى ظل الفضيلة المدنية الجديدة، ستتمثل القواعد التى يجب على الجميع تقبلها فى تلك القواعد المستخدمة فى تفادى أشكال الصراع المدمرة فى ظل المسار القائم لحماية الحرية الشخصية لكل فرد. فى هذه الحالة لن تتحدد طبيعة الفضيلة المدنية بعد ذلك فى ضوء الحاجة إلى تدعيم مفهوم معين للصالح العام؛ مفهوم يحدد لكل فرد مكانته الثابتة، والدائمة فى المجتمع كما هو الحال فى جمهورية أفلاطون، أو مدينة أرسطو، أو الشكل القروسطى للمجتمع عند الأكوينى. بل فى المقابل من ذلك؛ ستتيح الفضيلة المدنية لكل شخص أن يمتلك حريته فى تحديد الطرق الأنسب له فى الحياة. وبالمطالبة بأن يكون لدى الجميع هذه الحرية؛ تصبح الفضيلة المدنية مذهبًا يشتمل على نظام أخلاقى قائم على إمداد كل فرد بنفس الحقوق الأساسية.

إلا أن المشكلة الرئيسية التى تعترى حجة هوبز أن مفهومه للمجتمع المدنى يشتمل على دولة غاية فى القوة، تهدد الحرية التى يذود عنها فى رؤيته للمجتمع المدنى. وتوضيح الأسباب الكامنة وراء هذا الموقف يمثل واحدًا من الأهداف الرئيسية من هذا الفصل.

٣ – حالة الطبيعة

ما هو إذن المصدر الدائم للصراع؟ لتوضيح أسباب الصراع الإنسانى وضع هوبز رؤيته الخاصة فيما يتعلق بحالة الطبيعة **the state of nature** وهى تمثل ما تصوره هوبز عن التفاعلات الإنسانية قبل أن يوجد مجتمع منظم، وقبل أن تكون هناك حكومة، وقبل أن يكون هناك أى شكل من القوانين. فهى رؤية تمثل وصفه الخاص الذى تخيله عن الحياة الإنسانية. وقد كان للصورة التى التقطها لهذا الوضع أن تبين لماذا كان الصراع حتميًا. كما أنه من الممكن أيضًا، وتأسيسًا على رؤيته هذه، أن نفهم السبب فى إمكانية إيجاد حلولٍ مقبولة.

لقد دفع هوبز فى عرضه لحالة الطـبيعة، بأن النـاس لديهم دائمًا دافعية لبلوغ ما يرغبون فيه، وأنهم لا يريدون تحقيق رغباتهم الحالية فحسب، بل لديهم كذلك حاجة قوية إلى أن يكونوا فى وضع يخول لهم تحقيق أية رغبات مستقبلية.(٤) فهم لا يمكنهم تحقيق "عيشة مرضية" إلا عندما ينجحون فى هذا الشأن. فالناس قد لا يختلفون إلا فى إطار ما لديهم من أهواء مختلفة. ولكن لأنهم جميعًا يريدون أن يدركوا هذه الأهواء، فهم بذلك يتقاسمون أملاً مشتركًا فى تحقيق الرضا فى حـياتهم.(٥) ومع ذلك لكى يحرز المرء رغباته؛ يجب أن يمتلك ما يكفى من "قوة" أو من الوسائل اللازمة، ما يجعله ينال ما يحتاجه لإشباع هوىً لديه. وتأسـيسًا على استمرارية وجود هذا الوازع لدى المرء لبلوغ رغباته، فإن البـحث عن القـوة يعد مشروعًا متواصلاً " لا يـتوقف إلا عند الموت(٦) .

وقد يسأل المرء : لماذا يكون البحث عن القوة متواصلًا هكذا؟ فلماذا يسعى المرء لمزيد من القوة طالما أنه، على أية حال؛ قد اكتسب منها ما يكفى لنيل أهدافه؟ فى حالة الطبيعة، يجد *الأفراد* أنفسهم فى وضع لا يمكنهم فيه مطلقًا أن *يتمهلوا*، ويستمتعوا بأى شيء يستطيعون إحرازه بما لديهم من قوة. فهم دائمًا ما يتلفتون متسائلين : متى؟ وما إذا كان الشخص الذى بجوارهم سيوقع بهم الأذى ؟ ولكى يحولون دون وقوع هذا الاحتمال يشعر الناس دائمًا بالحاجة إلى إيجاد طريقة لاكتساب مزيد ومزيد من القوة. وفيما هم فاعلون، يعترى الغرض من اكتساب القوة بعض التغيير، لكنهم يظلون فى حاجة إلى القوة لاقتناء المنافع التى تمكنهم من التمتع بالحياة. بل إنهم ايضًا يكتشفونه أنه من الضرورى تأمين القوة فى حد ذاتها، بحيث يمكنهم تحرير أنفسهم من الخوف المستمر من ضرر الآخرين. فالإنسان كما قال هوبز "لا يمكنه أن يطمئن إلى ما لديه الآن من قوة، ووسائل تمكنه من رغد العيش بدون أن يحرز المزيد منها"(٧) .

هذا بالإضافة إلى أن الخوف من أن يسلب الآخرون ما فى حيازتنا، لابد وأن يخلق حالة من العنف المتبادل بين الأشخاص. فإذا كان كل منا يعتقد أن أى شيء يملكه قد يسلبه منه الآخر؛ فلن يثق أحد فى آخر مطلقًا، ومن ثم سيظن أن هذا الآخر

دائمًا ما يخطط لإيقاع الضرر به. وبالطبع سيفضى هذا الوضع من انتزاع الثقة المتبادلة إلى نشوء بعض الميول المدمرة بين الناس. وهنا "ستتخذ طرق الخصم، فى الحصول على رغباته، بسبيل القتل، والقهر، والإطاحة بالآخرين"(٨) فالتنافس بين الناس، فى حالة الطبيعة، يفضى إلى وجود حاجة لتحقيق المكاسب على حساب الآخرين، وإعمال العنف ضدهم، بل كذلك إلى "جعل أنفسهم أسياداً على ما يملكه الآخرون من نساء، وأطفال، وأنعام."(٩) فلا غرو أن نجد الحياة فى حالة الطبيعة؛ بائسة، وفقيرة، وقذرة، ووحشية، وقصيرة الأمد."(١٠).

إن رواية هوبز لحالة الطبيعة تبدو وكأنها تصف امتدادات عقلية السوق بالنسبة للمجتمع المدنى فى أكثر أشكالها تدميراً. فالناس هنا يتصارعون، ويتكالبون على موارد مالية تمكنهم من الحصول على القوة أو الوسائل المادية لاقتناء ما يمنحهم السعادة، والرضا فى حياتهم. فقد وضع هوبز فى ذهنه تأثير سياق السوق، عندما دفع بأن قوتنا كأفراد ترتبط "بثمننا" **our worth** أى "السعر" **the price** الذى سيدفعه الآخرون مقابل ما نقدمه من خدمات. فنحن باستطاعتنا إحراز مزيد من القوة أو الوسائل لتحقيق غاياتنا إذا ما تمكّنا من تعزيز قيمتنا أو السعر الذى يمكن أن نطالب به الآخرين عندما يريدون الإفادة من خدماتنا. مع ذلك فإن قيمتنا تعتمد دائماً على أحكام، وحاجات الآخرين.(١١) فإذا ما وجد الآخرون أن ما نعرضه لم يعد له أية قيمة سنفقد قدرتنا على اقتناء ما يحقق لنا الرضا، والسعادة. والأشخاص الهوبزيون (نسبة إلى هذا النمط من الأشخاص الذى صوره هوبز-المترجم) لا يختلفون عن كثير من الأشخاص بيننا اليوم؛ يعيشون دائمًا فى خوف ووجل من أن يصيروا فى نظر السوق بدون قيمة يمثلونها فى المجتمع.

وتأسيساً على هذه الصورة المركبة للجنس البشرى فى حالة الطبيعة يصبح من المفهوم الآن لماذا يصير المجتمع عالمًا متناهشاً يأكل فيه الذئب أخاه؛ حيث الجميع مشغولون بمحاولة السيطرة وإخضاع الآخر قبل أن يهيمن عليه، ويخضعه له. إذا كانت هذه هى الصورة سيبدو من المستحيل إذن بالنسبة للجنس البشرى أن يتجنب

الحرب، ويؤسس مجتمعًا مدنيًا. إلا أن هوبز أوحى بعكس ذلك. لأنه إذا ما نظر المرء عن كثب إلى طبيعة العلاقات الإنسانية سيمكنه أن يفهم كيف يمكننا تحويل أساس الصراع بين الناس، والحاجة المستمرة لإحراز مزيد من القوة، إلى توجُّهٍ محبذ للسلام بدلاً من الحرب. كيف يمكن ذلك؟

ذكر هوبز أنه رغم الحقيقة القائلة بأن معظم الناس يفكرون أنهم أكثر تفوقًا من الآخرين، وما يستتبع ذلك من اتصافهم بغرور تافه vain conceit،"(١٢) فإن المسألة فى حقيقة الأمر أن معظمنا متساوون فى القدرة، والمقدرة. فقد جعلت الطبيعة الناس متساويين فى قدرات الجسم، والعقل، رغم ما قد يوجد أحيانًا من شخص أقوى جسديًا أو أسرع ذهنيًا من الآخر، فعندما يتم حساب الجميع ككل نجد أن الفرق بين شخص، وآخر يكاد لا يُذكر."(١٣) كيف لهذه الحقيقة أن تفسر أساس السلوك التدميرى المتعالى، وتخلق أساسًا لعقد اجتماعى جديد حيث يحل التعاون محل الحرب؟ سؤال نتناوله فيما تبقى من هذه الجزئية.

يُحيل تساوينا فى القدرات إلى تساوينا فى أملنا جميعًا بأن نصير قادرين على بلوغ الغايات التى تحقق لنا الرضا.(١٤) ونتيجة لهذا التساوى فى القدرات، وكذلك الأمل ، فمن الطبيعى أن يصبح الشخصان اللذان يسعيان إلى نفس الشىء عدوين، لأنه من المستحيل أن يحصل كلاهما على الشىء نفسه. وهنا يقول هوبز "عن هذا التساوى فى القدرة ينبثق التساوى فى أمل إحراز الغايات، ولذلك إذا ما رغب أى شخصين فى نفس الشىء الذى من المحال أن يتمتعا به الاثنان فهما سيصبحان عدوين، وفى سبيلهما إلى إدراك غايتهما... سيحاول كل منهما تدمير أو قهر الآخر"(١٥) .

وفى عالم تتساوى فيه القدرات، وتندر فيه الموارد بعض الشىء على الأقل بمفهوم عدم وجود ما يكفى من الأشياء التى يرغب الجميع فى تحقيقها، فمن الوارد تمامًا أن يسعى كل منا إلى التحكم فى الآخرين، والسيطرة عليهم. السبب فى ذلك أننا ندرك ذلك الخيط الرفيع بين النجاح، والفشل. فما يميزنى أنا كشخص ناجح عنك أنت كشخص غير ناجح قد يكون مجرد الحظ. فقد وصلت إلى الوظيفة الخالية، التى سعينا إليها

معًا، قبل أن تصل إليها أنت، ومن ثم فقد حصلت عليها. ولو كنت وصلت قبلى لكان لك أن تنال الوظيفة بدلًا منى. فالمشكلة هنا أن هناك وظيفة واحدة فقط، ونحن شخصان نتنافس عليها، ولأننا متساويان فى القدرة، فإن صاحب العمل لن يكون عليه الانتظار ليحدد من منا الأكثر موهبة بل سيأخذ من سيسبق إليه. وعندما ندرك أن هذا هو السياق الحقيقى للحياة سنجد أن الخاسرين يحقدون على الرابحين. فالخاسر يشعر أن الرابح إنما يربح بسبب الحظ فقط، وليس بسبب القدرة، ولأن كل منا يعتقد فى نفسه بكل زهو وخيلاء، أنه أفضل من الآخر، فنحن نعتقد دومًا أننا الأحق بالوظيفة من ذلك الآخر الأقل جدارة. وهكذا فنحن أفضل بكثير، وهذه الأفضلية تدفعنا لمعاملة الآخرين بازدراء وعنف.

علاوة على كون الشخص الناجح ليس الأفضل فعليًا، ويعلم أنه محل غيرة من الآخرين الذين يضمرون له مشاعر عنيفة، فهو يصبح فى قلق من أن يُسلب منه كل ما اقتناه فى وقت ما فى المستقبل. لقد نال الوظيفة نعم، ولكنه إذا ما غفل عنها فى أى وقت حتى لدقيقة واحدة فسيجد نفسه شريدًا. ومن ثم فهو لا يستطيع مطلقًا أن يستلقى مسترخيًا فى المساء لأنه دائمًا ما يشعر بعدم الأمان من أن يفقد كل ما لديه. علاوة على أنه فى سياق هذا النظام لا توجد معايير للعدالة يمكن أن تتخذ كأساس للتخفيف من خوف المرء.(١٦).

ومن ثم نجد الناس فى هذا الوضع منساقين بفعل الحاجة إلى إحراز تفوق دائم على الآخرين، فنحن على استعداد أيضًا لاستخدام العنف من أجل أن ننصب أنفسنا أسيادًا على الآخرين. إلا أن هوبز دفع بأنه ليس مقدرًا علينا أن نعيش هكذا، ويبدو أن السبب الأساسى، مرة أخرى، هو التساوى فى قدراتنا الأساسية. إننا جميعًا مشتركون فى امتلاك مشاعر رئيسية– الخوف من الموت، والرغبة فى حياة هانئة. "والمشاعر التى تدفع الناس نحو السلام هى الخوف من الموت، والرغبة فى تلك الأشياء الضرورية اللازمة لحياة كريمة."(١٧) هذه المشاعر تصبح مرحلة رئيسية بالنسبة لنا عندما ندرك أن البحث الدوب والدائم عن القوة من قبل كل منا يهدد بتدمير كل أمل فى سلام اجتماعي، وفى الراحة، والتحرر من الخوف من الموت.

عند هذه النقطة، يكتشف الناس أن الحرب المستمرة التى ينخرطون فيها بين بعضهم البعض تمثل برمتها إضراراً بخلق الشروط المطلوبة لتحقيق الرخاء. فمع استمرار الحرب؛ لن تكون هناك تنمية صناعية إلا القليل، ولن يوجد فن أو تقدم فى المعرفة، ولن توجد تجارة بين الأمم، وهكذا.(١٨) ومرة أخرى كجزء من التساوى المشترك فى قدرة الإنسان، سيبدو أن من بين مسببات السلام هو إدراك أن الأفراد بشكل عام يتقاسمون مجموعة مشتركة من التوقعات بالنسبة للحياة. وإذا ما جاءت توقعاتهم مختلفة على نحو واسع فلن يكون هناك أساس يمكن عليه إرساء مجتمع، ونظام سياسى يعمه السلام، ولكن بالنسبة لهوبز لا يبدو الأمر كذلك؛ لأن الناس ترغب دائمًا فيما يؤمّن رخائهم، ويضمن سعادتهم.

حيث إن خوفنا المشترك من الموت، وأيضًا الالتزام المشترك بالحصول على ما يحقق رغد العيش، يدفعنا جميعًا للبحث عن أساس جديد للمجتمع، ويعاوننا فى هذه المحاولة وجود "قواعد السلام" **Articles of Peace** التى قد يصل الناس إلى اتفاق بصددها. تلك القواعد التى يمكن أن يتقبلها الجميع، وترسى دعائم للمجتمع المدنى الجديد، يُشار إليها باسم قوانين الطبيعة **the laws of nature** (١٩).

٤ – المجتمع المدنى: قوانين الطبيعة والفضيلة المدنية

ما طبيعة العقد الاجتماعى الجديد أو الفضيلة المدنية التى تجسد "قواعد السلام" التى يتقبلها مواطنو هوبز؟ تدور إجابة هذا السؤال حول الشيء الذى يمكن للجميع أن يدركوه عنصراً مشتركًا يقبله كل فرد كأساس للمجتمع. هذا العنصر الرئيسى هو الحرية، أو حق كل شخص، سواء مقدراً بالطبيعة أو العقل، فى استخدام قوته لحفظ بعده الذاتى فى الحياة؛ وبالتالى فى عمل أى شيء يكون وفقًا لحكمه، وعقله أفضل الطرق بالنسبة له.(٢٠) وهنا يكون لكل شخص أن يحصل على الحرية الشخصية ليرسم مسار حياته وفقًا لما تكون عليه أهدافه، ورغباته.

علاوة على أن هذا النوع من الحرية، لا يمكننا تحقيقه، حسب هوبز، إلا بمراعاتنا وتتبعنا لحدود وقيود معينة فى سلوكنا. لأنه بمراعاتنا لهذه القيود على سلوكنا، فنحن

ننتقل من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني. وهذه القيود إنما توحى لنا بالحاجة إلى اتباع قواعد من شأنها أن تساعد فى تحقيق الأهداف الخاصة، والمحددة فردياً التى قد يختارها الأفراد. لقد كانت الحرية فى حالة الطبيعة تُعرّف بالطبع؛ على أنها حق الجميع فى كل الأشياء. ومن ثم فإن الناس لن يتقبلوا مطلقًا هذه القيود المقررة فى المجتمع المدنى. إلا أن مذهب الحق فى كل الأشياء، ذلك الخاص بحالة الطبيعة، والذى يعنى حرية بدون قيود، لا يعنى سوى حالة متواصلة من الحرب.(٢١).

فهذا الشرط لا يمكن أن يستمر إذا كان للناس أن يخلقوا مجتمعاً ملتزمًا بالسلام، وهو الهدف الذى أصبح ضرورى بسبب الخوف الدائم، وكذلك التهديد المستمر من الموت. وبالتالى يفضى الأمر إلى اقتناع الأفراد بقوانين معينة للطبيعة أو ما يمكن أن نسميه نحن بالفضائل المدنية civic virtues، جاعلين منها أساسًا لإرساء قواعد السلوك لجميع المواطنين فى المجتمع. أول هذه القوانين وأكثرها أساسية هو أن جميع الأشخاص يجب أن يسعوا إلى السلام. وفى الوقت نفسه، فمن قوانين الطبيعة أيضًا إمكانية استخدام الأفراد أية وسائل، بما فيها العنف، للدفاع عن أنفسهم من أى ضرر.(٢٢) ومع ذلك، فباتباعهم المسار السلمى للسلوك، لن يكون محتمًا على الأفراد اللجوء إلى القوة فى الدفاع عن أنفسهم عند انتقالهم من حالة الطبيعة؛ حيث يغلب الميل إلى إيذاء الآخرين؛ إلى حالة المجتمع المدنى (٢٣) حيث الغالب هو القانون الثانى للطبيعة الذى ينص بأنه لا يجب على أحد أن يسعى إلى منح نفسه نصيباً من الحرية أكبر مما يمنحه للآخرين. هذا القانون نجده ملخصًا فى الكتاب المقدس من خلال القاعدة أو الفكرة الذهبية golden rule التى تقول: "عاملوا الآخرين كما تحبو أن يعاملونكم."(*) "whatsoever you require that others should do to you, that do you to them" (٢٤).

(*) ورد هذا المثل فى " إنجيل متى" (وفق الترجمة العربية من اللغة الأصلية عن دار الكتاب المقدس) بالنص التالى : "فكل ما تريدون أن يفعل الناس بكم أفعلوا هكذا أنتم أيضًا بهم ، لأن هذا هو الناموس والأنبياء . (الاصحاح السابع ، الآية ١٢) وفى النسخة الإنجليزية حسب ما جاء فى "New Interational version"
ورد هكذا : so in everything do to others what you have them do to you, for this sums up the law and the prophets.
كما ورد فى "إنجيل لوقا" على النحو التالى : كما تريدون أن يفعل الناس بكم أفعلوا أنتم أيضًا بهم هكذا. (الإصحاح السادس الآية ٣١) وفى النسخة الإنجليزية :
Do to others as you would have them do to you .

لقد كان ما يدور فى ذهن هوبز هاهنا، إطاراً تعاونياً للمجتمع يتمثل جوهره فى قبول كل شخص لمسألة الحاجة إلى التلبية المتبادلة لحقوق الناس بعضهم البعض من أجل تأمين حرية كل شخص.

فقد ذكر هوبز فى هذا السياق أن الأفراد لن يتقبلوا تلك القيود المرتبطة بالاعتراف بحقوق الآخرين إلا "عندما يتعلق الأمر بهذا الحق أو ذاك مما يمكن انتقاله منهم وإليهم بصورة تبادلية، أو فيما يتعلق بأى خير آخر يأملون فيه وبنفس الوتيرة"(٢٥) فلن ينصاع أحد لمطلب احترام حقوق الآخرين ما لم يتحقق له، من امتثاله هذا، ضمان لحقوقه، وأمنه. فلكى نحمل الناس على احترام حقوق الآخرين يجب إذن وضع شروط تمكّن هؤلاء، وأولئك من الشعور بأنهم إذا لم يفعلوا ذلك فإن مصالحهم الأساسية؛ بما فيها الحاجة إلى حفظ الذات، والرضا ستكون لا محالة فى خطر.(٢٦) وعندما يمكن تلبية هذه الشروط يصبح كل فرد فى وضع يخول له احترام حقوق الآخرين. إن العقد الاجتماعى الجديد كما صوره هوبز، وما ينبثق عنه من رؤية للمجتمع المدنى؛ يشيران بلا شك إلى مفهوم الاحترام المتبادل، أو الفكرة القائلة بأنه عندما يسعى الناس إلى إيجاد مساحة لمصالح الآخرين سنجد أن كل شخص يعمل فى سبيل إعلاء حقوق الآخر. فى هذا الإطار المتعاون الذى يوفره العقد الاجتماعى لهوبز، ستُخلق الطرق التى تتيح للأفراد الانخراط فى علاقات من التبادل المزدوج. فأينما، ووقتما تبادلوا شيئًا بآخر نجدهم يحررون العقود، مثلما هو الحال عندما يبيعون أو يشترون بوسيلة المال.(٢٧) وفى العهد، كصيغة أخرى للعقد؛ يعقد طرفان (شخصان) اتفاقًا ما يتم تنفيذ شروطه فى المستقبل.(٢٨) إلا أن فكرة العهد تثير، مع ذلك، مشكلة خطيرة يجب على المجتمع المدنى مواجهتها. وهى: ما الذى يمنع أحد طرفى الاتفاق ولنقل "س" من أن يوفى بما تعاقد من أجله، ومن ثم لا يؤدى، فى موعد ما فى المستقبل، ما يتطلبه العقد فيما يخص الطرف الآخر "ص"؟ يشير هذا السؤال إلى أن نـزعة إخضاع الآخرين لا يمكن أن تُمحى تماماً عند الأفراد، حتى فى سياق مجتمع يحكمه القانون الطبيعى. وهذه المشكلة لا يمكن درؤها إلا إذا كانت هناك سلطة عامة من شأنها إجبار المتعاقدين، ومعاقبة من لا يمتثل للعهد. يقول هوبز:

" إذا كان هناك عهد لا يفي به أيٌّ من الطرفين في الوقت الجاري، ولكنهما يثقان في بعضهما البعض؛ فإنه في حالة الطبيعة الخالصة (أي حالة الحرب بين كل شخص وآخر) يبطل هذا العهد بمجرد وقوع أي قدر من الشك بينهما: ولكن إذا ما كانت هناك سلطة عامة فوق الطرفين، قادرة بالحق، وبالقوة على إلزامهما سيصبح بالوفاء العهد نافذًا. لأن من يفي أولاً، لا يضمن أن الآخر سيفي بدوره بما عليه: وذلك لأن قيود الكلام وحدها بدون خوف من قوة ملزمة رادعة ما هي إلا قيودًا واهية للغاية فيما يتعلق بكبح طموح الناس، وجشعهم، وغير ذلك من الأهواء،[٢٩].

" If a Covenant be made, wherein neither of the parties perform presently, but trust one another; in the condition of meer Nature)which is a condition of Warre of every man against every man(upon any reasonable suspition, it is Voyd: But if there be a common Power set over them both, with right and force sufficient to compell performance; it is not Voyd. For he that performth first, has no assurance that the other will perform after; because the bonds of words are too weak to bridle mens ambition, avarice, and other Passions, without the fear of some coercive power".

وتأسيسًا على هذا الموقف يظهر لنا قانون آخر شديد الأهمية من قوانين الطبيعة، ألا وهو العدالة justice أو ما يتمثل في الفكرة القائلة إن الناس (يجب) أن ينفذوا العهود التي قطعوها على أنفسهم: إنها الفكرة التي بدونها تكون هذه العهود بلا جدوى، مجرد كلمات فارغة، ويظل مبدأ حق الجميع في كل شيء باقيًا؛ فنحن مازلنا في حالة الحرب."[٣٠] والمجتمع العادل ما هو إلا مجتمع يدعم فيه الأفراد عهودهم مع الآخرين، وإن لم يفعلوا فلن يكون هناك أساس لحصول أي شخص على تعاون من الآخرين؛ ذلك التعاون المطلوب لتحقيق أهدافهم الشخصية. علاوة على أن العدالة غير

ممكنة إلا فقط فى حالة وجود سلطة عامة، أى كومنولث، أو ما يمكن تسميته بدولة ذات قوة رادعة تحمل الناس على الوفاء بوعودهم[٣١] . ففى ظل عدم وجود الدولة التى يمكنها تفعيل الاتفاقات، سيرتد المجتمع على عقبيه؛ عائداً إلى حالة الطبيعة، أو حالة الحرب المستمرة.

علاوة على ما ذُكر، فقد أشارت مناقشة هوبز للقانون الطبيعى أنه بالإضافة إلى السلطة العامة التى على كل فرد أن يحترمها، هناك صيغ أو أشكال أخرى من الفضيلة المدنية أو القوانين الإضافية للطبيعة تعد نافعة فى حماية الحريات لكل شخص. على سبيل المثال على الناس أن يبدوا امتناناً عندما يعطيهم الآخرون شيئاً دون أن يتوقعوا مقابلاً له[٣٢] ، فقد راود هوبز الأمل فى خلق ثقافة مدنية لا يتصور فى ظلها الناسُ أنفسهم أعداء كامنين لبعضهم البعض. والامتنان او العرفان إنما يساعد فى تحقيق هذه الغاية لأنه يتطلب من الناس أن ينظروا إلى حاملى الهبات أو الهدايا على أنهم يتصرفون بوازع من إرادة الخير.[٣٣] فى حين أنه إذا أبينا دائماً أن نعزى منح العطايا إلى وجود نية حسنة؛ فلن يكون هناك أساس لإشاعة الثقة أو حسن النوايا بين الناس. فى هذا الإطار يجب أن نظهر للآخرين فضيلة إسداء المعروف أو فكرة جهاد الفرد فى سبيل وضع نفسه فى خدمة الآخرين.[٣٤] هذه الفضيلة ستمكّن الناس من فهم، وتقبل هذا التنوع الهائل من المصالح، والحاجات التى تشكل المجتمع. كما أنه على الأفراد أن يتعلموا كيف يتسامحون مع الآخرين بصدد ما مضى من آثام، وأن يتغلبوا على إغواء الانتقام مما ارتُكب فى الماضى. وإلا لن يكون سلامٌ.[٣٥] هذا بالإضافة إلى أن الناس لن يتمكنوا من تأمين حالة السلم فى المجتمع إلا عندما يتفق كل منهم على معاملة الآخر كفرد مساوٍ له. وما انتهاك هذا المبدأ إلا رذيلة التكبر[٣٦] . ولتأمين شروط المساواة يجب أن يتجنب الأفراد "الغطرسة" أو الميل إلى محاباة أنفسهم بما لا يمنحونه للآخرين من حقوق.[٣٧] ، بل على الجميع أن يعترفوا بالحقوق الأساسية التى تخص كل فرد، مثل الحق فى التصرف فى أبدانهم، والتمتع بالهواء، وبالحركة، والتنقل من مكان إلى آخر، وجميع الأشياء الأخرى التى بدونها لا يستطيع الفرد أن يعيش بصورة جيدة.[٣٨] .

و تشير القوانين أيضًا إلى ضرورة أن يتعلم الناس كيف يتعاملون مع بعضهم البعض على نحوٍ عادل. وإلا فسوف يلجأون إلى العنف فى حل خلافاتهم. فعندما يتعاملون بصورة عادلة ستنفض الخلافات بطرق، ووسائل سلمية؛ مثل اللجوء إلى قضاة منصفين، أو مُحكّمين محايدين. وبمراعاة هذا الالتزام، يحتفظ الناس باحترام هذا القانون الطبيعى أو الفضيلة المدنية المتمثلة فى "الإنصاف" equity (٣٩) فلتحقيق العدل، كفضيلة تتضمن الإنصاف فى توزيع الموارد الأساسية مثل الأملاك، يتطلب الأمر وجود مزيد من القوانين الطبيعية أو الفضائل المدنية، وهذا يرتبط بالطريقة التى تقسم بها الملكيات تُفَضُّ بها النزاعات بين المواطنين.

وبالنسبة للملكية property دفع هوبز بأن هناك قوانين طبيعةٍ تتعلق بالتمييز بين الملكية الخاصة والعامة. ففيما يخص الملكية العامة فإن المنافع التى لا يمكن تقسيمها يجب أن يتم تقاسمها على المشاع، ولا يمكن إنكار حق أحد فى الحصول عليها. لقد كان فى ذهن هوبز هنا الماديات الأساسية المطلوبة لتحقيق الحياة مثل الهواء الذى يحينا، والماء الذى يروينا، وهكذا. ولكن بالنسبة للأشياء التى لا يمكن تقسيمها أو التمتع بها على المشاع ، فمن الضرورى أن نجد طريقة عادلة لتوزيعها. فى هذه الحالة، قصد هوبز الملكية الخاصة، وأشار إلى أن هذه الملكية الخاصة توزع بالقسمة بحيث يعتقد كل شخص، أن هناك فرصة عادلة فى الحصول على نصيبه. ومبدأ التوزيع بالقسمة لا يزيد شيئًا عن المفهوم الخاص بأن المنافع التى لا يمكن التمتع بها على المشاع من قبل الجميع توزع على أساس منح تخويل الحق فى شئ ما للشخص الذى حازه أولاً(٤٠) .

ومن ثم، ففى المواقف التى يحدث فيها خلافات بين الأفراد فى الرأى ويقعون فى إشكالية ما إذا كانت أعمال بعينها متاحة تحت القانون، فمن قوانين الطبيعة أن يكون على المواطن التسليم بعدم استطاعته أن يكون حَكَمًا محايداً فى مسألة يكون هو نفسه طرفًا فيها. وبناءً على ذلك فعلى كل فرد أن يضع ثقته فى طرف ثالث محايد، يتمثل بلا شك فى الدولة التى يمكنها أن تعمل بالعدل والإنصاف تجاه كل فرد(٤١) .

وإذا قدر لقوانين الطبيعة أن تصير جزءاً طبيعيًا من النظرة العامة لكل فرد؛ فسوف يحترم كل مواطن حقوق الآخرين بوازع من إرادته الشخصية. ولكن الحقيقة؛

أن الناس لن يعتنقوا حتى مجرد هذه الفضائل ما لم توجد "رهبة من قوة ما، تجعل الناس ملتزمين." فقد اعتقد هوبز أن قوانين الطبيعة كانت مناقضة لمشاعرنا، أو نوازعنا الطبيعية، التى تدفعنا إلى التحيز أو المحاباة، والغرور، والانتقام، وما شابه."[٤٢] وقد أمَل هوبز فى أن يُحيِّد هذه النوازع القوية، ويخلق مجتمعًا قائمًا على القواعد العادلة لقوانين الطبيعة، وذلك عن طريق إرساء دولة قوية تتمثل وظيفتها الوحيدة فى استخدام قوتها لإعلاء هذه القوانين. وكما يقول: "إن عهوداً بغير سيف، ليست سوى كلمات.[٤٣] ومن ثم فالدولة فى مجتمع مدنى يجب أن يكون لديها سيف. ومع ذلك، وكما سنستعرض فى الجزئية التالية؛ سنجد أن سلطة الدولة متروك لها أن تنمو إلى حيث ينتهى بها الأمر أن تصبح مهدِّدة للحرية التى يسعى المجتمع المدنى لحفظها.

٥ - بنية الدولة ودورها

كيف يمكن خلق ما اسماه هوبز بالكومنولث Commonwealth أو اللوياثان Leviathan[*] المتمثل فى السلطة الحاكمة المهيمنة بالقوة لتوفير السلام، والحماية فى مجتمع مدنى؟[٤٤] ذكر هوبز هنا أن الكومنولث، أو ما يمكن الإشارة إليه أيضًا بالدولة، إنما

(*) بعد نفى شارل الثانى إلى باريس ، انصرف هوبز عما كان فيه من تأملات للطبيعة وشرع فى آيته الكبرى: اللوياثان أو "التنين" الذى عرض فيه بصورة لاذعة آراءه فى الإنسان والمواطن ، ونشر هذا الكتاب عام ١٦٥١ . وقد استوحى هوبز هذا اللفظ من وحش بحرى ورد فى الكتاب المقدس: "دعنى أحدثك عن أطراف لوياثان وعن قوته وتناسق قامته . من يخلع كساءه أو يدنو من متناول صفَّى أضراسه ؟ من يفتح شدقيه؟ إن دائرة أسنانه مرعبة ! ظهره مصنوع من حراشف كتروس مصفوفة متلاصقة بإحكام ، وكأنها مضغوطة بخاتم ، متصلة بعضها ببعض ، متلبدة لا تنفصل . عطاسه يومض نوراً ، وعيناه كأجفان الفجر ، من فمه تخرج مشاعل ملتهبة ، ويتطاير منه شرار نار ينبعث من منخريه دخان وكأنه من قدْر يغلى أو مرجل . يضرم نفسه الجمر ، ومن فمه ينطلق اللهب ، فى عنقه تكمن قوة ، وأمام عينيه يعدو الْهول ، ثنايا لحمه محكمة التماسك ، مسبوكة عليه لا تتحرك . قلبه صلب كالصخر ، صلد كالرحى السفلى . عندما ينهض يدب الفزع فى الأقوياء ، ومن جلبته يعتريهم شلل . لا ينال منه السيف الذى يصيبه ولا الرمح ولا السهم ولا الحربة ، يحسب الحديد كالقش والنحاس كالخشب النخر ، لا يرغمه السهم على الفرار ، وحجارة المقلاع لديه كالقش ، الهراوة فى عينيه كالعصافة ، ويهزأ باهتزاز الرمح المصوب إليه . بطنه كقطع الخزف الحادة . إذا تمدد على الطين يترك آثاراً مماثلة لآثار النورج ، يجعل اللجة تغلى كالقدر ، والبحر يجيش كقدر الطِّيب يترك خلفه خطا من زبد أبيض ، فيخال أن البحر قد أصابه الشيب ، لا نظير له فوق الأرض لأنه مخلوق عديم الخوف ، يحتقر كلَّ ما هو متعالٍ ، وهو ملك على ذوى الكبرياء . "العهد القديم : (سفر أيوب ؛ الإصحاح ٤١ ، الآيات ١٢ : ٣٤) وعن المعنَى الحرفى للكلمة ، خاصة فى السياق السياسى ، فهى تشير إلى الدولة الديكتاتورية . (المترجم) .

يتحقق عندما يتفق جميع أعضاء المجتمع على وضع السلطة الخاصة بحكم المجتمع فى يد رجل واحد أو مجلس واحد. وفى سبيل هذا يتفق الجميع على الامتثال لإرادة السلطة الواحدة. وفعل الموافقة، الذى من شأنه تحقيق دولة ذات قوة عظيمة تؤمن السلام وتحمى المجتمع من الأعداء الخارجين، يدل عند هوبز على قاعدة أو أساس للوحدة الاجتماعية القائمة على دخول كل فرد فى اتفاق مع جميع الآخرين بالسماح لحكومة واحدة فقط أن تحكم فى المجتمع.(*) وفى سبيل ذلك، أشار هوبز إلى أن الأمر سيبدو بذلك وكأن كل فرد قد قال للآخرين: "أنا أفوض هذا الرجل أو هذا المجلس، وأترك له حقى فى الحكم، بشرط أن تعطوه أنتم أيضاً هذا الحق، وتفوضونه فى أعماله بنفس الطريقة."(٤٥) والدولة أو الكومنولث التى يطلق عليها أيضاً العاهل **sovereign** تُخوّل لها قوة سيادية على المواطنين الذين يطلق عليهم الرعية **subjects** وسوف نستخدم مصطلحى الدولة والعاهل بالتناوب.(٤٦) فهل لهذه الموافقة أن تمنح الدولة أو العاهل سلطة غير محدودة على المواطنين؟ سيدعى هوبز بالتأكد غير ذلك. ففى حقيقة الأمر أن هوبز بدا موحياً إلى أن أهداف الدولة محددة بطريقة من شأنها أن تحد من سلطتها. فما هى أهدافها؟ بناءً على رؤيته فيما يخص القانون الطبيعى ؛ سيكون على الدولة، حسب هوبز أن تتبع الطريق الذى يعلى من شأن العدالة، والإنصاف، وهى فى ذلك ستضع فى أولى أولوياتها حماية حقوق المواطنين. حيث إن فعل القبول من أجل خلق سلطة سيادية إذا كانت تعنى شيئاً فهى تعنى بوضوح أن المواطنين لا يفعلون ذلك إلا بشرط حماية الدولة لحقوقهم(٤٧) وفى سبيل هذا سيكون على الدولة؛ وبحكم أنها تحكم بين المواطنين فى صراعاتهم، أو بحكم أنها تسعى للحفاظ على العهود، وتدعيم المواثيق بين المواطنين؛ أن تعتلى الأمور السياسية، وتسعى لتوفير قرارات عادلة، ومحايدة تستند إلى الرأى العام. وعموماً، سيكون عليها أن تدعم قانون تساوى القوة

(*) يرى هوبز ، بعكس أرسطو ، أن المجتمع السياسى ليس واقعة طبيعية، فهو بالنسبة إليه "الثمرة الاصطناعية لميثاق ارادى ولحساب مصلحى" . وتقوم السيادة على عقد ، ومع ذلك ليس الأمر فى العقد بين الملك ورعيته، بل بين الأفراد الذين قرروا أن يكون لهم ملك . فهو بدلاً من أن يحدّ من السيادة تراه يؤسسها على عقد . انظر : جان توشار، ص : ٢٦٢ .(المترجم).

بين الجميع. ولتحقيق هذه الأهداف لن تسمح الدولة بأن تكون أعمالها امتداداً لمصلحة خاصة على مصالح أخرى، وإلا ستستغل السلطة العامة فى إعلاء مصالح خاصة، وفى هذه الحالة لن تصان حقوق الجميع.

غير أن الدولة الفعلية التى وصفها هوبز تبدو متضمنة لهدف رئيسى يتمثل فى حماية الحقوق الأساسية. فهو يرى؛ أنه بمجرد أن يعطى المواطن موافقته على أن يكون خاضعًا للملك (أو البرلمان) لا يمكن للمواطنين، بدون سماح الملك (أو المجلس) أن يستردوا السلطة لأنفسهم بغرض نقلها إلى شخص آخر.(٤٨) كما أنه ليس هناك حق فى الثورة. يقول هوبز: "إن الاعتراض على أية قرارات أو مرسوم للدولة يعنى أن المواطن يتصرف على نحو مناقض للعهد الذى أقره هو بنفسه، ومن ثم فهو تصرف غير عادل."(٤٩) فى هذا الإطار فإن المواطن الذى تقتله الدولة لمحاولته تقويض السيادة هو بالفعل "من وضع العقاب لنفسه."(٥٠) لأنه على أية حال، طالما وافق الفرد على أن يخضع لحكم الدولة فقد وافق على الامتثال بمطلق إرادته.

ولكن إلى أى مدى نحن ملتزمون تجاه العاهل بالخضوع إلى حكمه بموجب ما أبديناه من موافقة؟ يرى هوبز اننا نقع تحت التزامات شديدة **extreme obligations** تحد من سلوكنا بشكل صارم. والحقيقة أن الرعية لا يمكنهم حتى ولو مجرد اتهام السلطة بارتكاب الخطأ. فبمجرد أن تؤسس الدولة فهى تعمل بكل ما خولت من سلطة تخص مَنْ فوضها إياها أى الشعب. وإذا ارتكبت الدولة؛ المفوضة من قبل الشعب بأسره؛ خطأ ما فلا يلومن الشعب إلا نفسه، لا الدولة.(٥١) علاوة على أن الدولة لها الحق فى إقرار أى المذاهب، والآراء التى سيُسمح للمواطنين باعتناقها بحيث لا يُسمح لأى مذهب يهدد السلم العام بالوجود فى المجتمع(٥٢).

تشير هذه الرؤية أنه من الوارد أن تتعاظم سلطات الدولة بحيث يمكنها ممارسة سلطة غير محدودة، وبذلك تهدد حقوق المواطنين. كما أنه لا توجد قيود مؤسساتية أو عرفية من شأنها أن تمنع الدولة من اتخاذ هذا المسار. على سبيل المثال دفع هوبز بأن كلاً من السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، وجميع السلطات التنفيذية المعنية

بصنع الحرب، والسلام، ستتحصر فى جهة سيادية واحدة.(٥٣) هذه السلطات كما رأينا قد توضع فى يد شخص واحد مثل الملك أو فى يد مجموعة من المواطنين.(٥٤) فى أى من الحالتين، يدفع هوبز بالشكل الوحدوى للحكم الذى تكون فيه السلطة الحاكمة إما للمجلس أو للملك، لا للاثنين معًا ، وهو ما يشير إلى أنه من الخطأ أن يتقاسم السلطة نمطان من الحكم. وبناءً على ذلك لم يكن من الوارد أن يدعم هوبز ما هو سائد فى عصرنا الآن من سياسة الفصل بين السلطات كمفهوم للحكم. فالنتيجة الوحيدة للفصل بين السلطات فى رأى هوبز هى حكومة مقسمة، والحكومة المقسمة لا تعنى فى نهاية الأمر سوى عودة إلى حالة الحرب. يقول هوبز:

" إذا ما أقمت سيادتين، وكان لدى كل فرد من يمثله فى حكومتين إحداهما تعارض الأخرى، سيكون عليك أن تقسم السلطة؛ التى لا تتجزأ (إذا كان للناس أن يعيشوا فى سلام)، ولذا ستنحدر هذه التعددية إلى حالة الحرب، وهو ما يناقض الغاية التى تشكلت من أجلها هذه السيادة".(٥٥)

For that were to erect two Sovereigns; and every man to have his person represented by two Actors, that by opposing on another, must needs divide that Power, which (if men will live in Peace) is indivisible: and thereby reduce the Multitude into the condition of Warre, contrary to the end for which all Sovereignty is instituted".

على أية حال، ستكون الحكومة ممثلةً للشعب. فإذا كان هذا التمثيل من خلال فرد واحد تكون الحكومة مَلَكية، وإذا كان من خلال مجلس نيابى ينوب عن الجميع ستكون ديمقراطية؛ أما عندما يكون المجلس ممثلاً لجزء من الشعب فقط يطلق عليها أرستقراطية.(٥٦) وقد فضل هوبز الملكية لعدة أسباب، **أولها** أنه رأى فيها الأقدر على الفهم، والتصحيح، والعمل على بلوغ المصلحة العامة. فالملك ليس لديه مصلحة فى إيذاء المواطنين لأن سلطته مرهونة بنجاحهم، ورخائهم.(٥٧) **ثانيًا**، أن الملك عليه فقط أن يصغى إلى الخبراء ومن هم أكثر قدرة على تقديم إسهامات فعالة فى حل المشكلات العامة. فى

حين أن المجلس، فى المقابل، يكون مكتظًا بمن تنحصر مصلحتهم الرئيسية فى ثروتهم، وليست فى الأعمال القائمة على معرفة المصلحة العامة.(٥٨) تشير هذه المقارنات إلى أن الملك، على خلاف المجلس، لا يضطر إلى السعى وراء محاباة هذه الطبقة أو تلك بل ما يجب عليه أن يفعله هو اتخاذ القرار الأمثل باستخدام أفضل ما يتوفر لديه من المعلومات. والنتيجة أنه يمكنه الاحتفاظ باتساق توجهاته السياسية على مر الزمن(٥٩).

فى المقابل، على المجلس أن يسعى إلى محاباة الكثير من المصالح المختلفة، فكل منها له تصور مختلف عن الصالح العام. ولأن النجاح لن يحالفه دائمًا فى تدبر ذلك الأمر، فإنه سيفتح المجال أمامه، وأمام المجتمع لاحتمال الحرب الأهلية.(٦٠) وقد طرح هوبز من ذهنه المشكلة الرئيسية التى تعترى الملكية على حدِ رؤيته، والتى تتمثل فى أن المداهنين flatterers قد يجدون طريقهم فى بعض الأحيان إلى مجلس الملك، لأنه رأى فى هذه المشكلة مجرد نوع من الإزعاج وجد فى جميع الحكومات.(٦١) فعندما نقيس هذه المشكلة بما فى الملكية من ميزات، تبقى الملكية حسب هوبز هى الشكل الأفضل للحكم.

وبالنسبة لمن يخشون سلطة الدولة، سيرد عليهم هوبز بأن الدولة لا يمكن أن تأمر أحداً بأن يوقع نفسه فى إحدى الجرائم، وإذا حققت الدولة مع شخص ما، فهو ليس مجبراً على تجريم نفسه.(٦٢) رغم ذلك قد يتساءل أحدنا اليوم قائلاً : هب أن الدولة قد خُوِّلت كل هذه السلطات التى منحها إياها هوبز، فما القواعد الحقيقية الموجودة لحماية المواطنين من إساءة استخدام الدولة نفسها للسلطة؟ لم يكن هذا هو السؤال الذى اهتم هوبز بتناوله. لكنه بالطبع يهمنا نحن. حيث يبدو أن إحدى المنافع التى يوفرها مفهوم فصل السلطات أنه يوفر للمواطنين طرقًا متنوعة للتعامل مع السلطة، والإفادة منها. حيث يمكن للمواطنين أن تفيدوا من هذا التعامل فى المساعدة على تحديد الأچندة السياسية، أو فى تفعيل قرارات الحكومة بصدد قضايا معينة فى تلك الأجندة. أما أن يُنكر هوبز مقارية فصل السلطات، فهو يقطع شوطًا فى اتجاه خلق دولة تحرم المواطنين من فرصتهم فى مراجعة سياساتها. فأى سخرية يقع فيها المواطنون؛ علمًا بأن الدولة نفسها تنشأ فى الأساس عن موافقتهم!

هناك من التضمينات المهمة، فيما يخص مفهوم المجتمع المدني، ما ينشأ عن رؤية هوبز لدور الدولة فى ذلك المجتمع المدنى. فكما رأينا، يقوم المجتمع المدنى عند هوبز بحماية الحرية عن طريق حفظ مكانة بعض الفضائل المدنية من قبيل العدالة، والامتنان، وتوفير الحقوق للجميع. وسيكون للدولة دور رئيسى فى إعلاء هذه الفضائل، حيث تلعب الدولة دوراً أساسيًا ينطلق من عدم ثقة هوبز فى قدرة الشعب على تعزيز الالتزام بالفضيلة المدنية من قرارة أنفسهم، فقد اعتقد أن الأفراد لن يفعلوا ذلك إلا عندما تجبرهم الدولة على دعم معايير مدنية عامة عن طريق الترهيب.

بناءً على هذه الرؤية، هل سيكون هناك حيز مستقل من الجماعات الطوعية التى تمثل مصداً ضد منظور مصادرة الحكومة على الأفراد؟ لا شك أن الفضائل المدنية مثل الامتنان، والعدالة، واحترام الحقوق قد تحقق هذا الحيز المستقل. لماذا؟ لأن هذه الفضائل أو القيم ستساهم فى بناء مجتمع يبدى فيه الأفراد الاحترام المتبادل تجاه الآخرين أو الالتزام بإيجاد صيغة لترك مساحة للآخر، أيًا كان اختلاف هذا الآخر. وأحد الطرق المهمة لتحقيق هذا الهدف تحقيق هذا الحيز المستقل الذى يحمى الحرية الفردية من تعديات الحكومة. ولكن حتى إذا كان الحيز المستقل يمثل، حسب هوبز، شيئًا يمكن حدوثه، فهل سيوجد فى حالة توتر مع هذه الدولة التى تتمتع بسلطات واسعة إلى درجة أن الأفراد أنفسهم لن يكون فى استطاعتهم تحدى قراراتها؟ لا شك أن هذا التوتر لن يجهز بالضرورة على إمكانية وجود حيز مستقل، بل سيصعِّب من مهمة تحقيقه. ومعالجة هوبز للدين تبين هذه المشكلة الخاصة برؤيته للمجتمع المدنى بصورة واضحة جداً.

٦ - الكومنولث المسيحى

كان تأسيس كنيسة إنجليزية إثر الانفصال عن روما بمثابة البيعة للملك لأن يكون رأس الكنيسة. فالمفترض ألا تشكل الكنيسة، والدولة عالمين متميزين، بل من الواجب أن

يشكلا وحدة مشتركة.(٦٣) وقد اعتقد مؤيدو هذه الرؤية، كما يشير "سابين" Sabine أنه من الواجب أن نعلى من شأن الحياة الدينية، ليس وفق منظور الإكوينى؛ عن طريق الكنيسة الكاثوليكية المحتضنة للجميع؛ بل عن طريق حكومة قومية مسئولة عن كنيسة قومية. فى تلك الحالة سيكون الملك، والبرلمان الذى سيتيح له الملك المشاركة فى تلك الأمور، هما المحددان للمذاهب، والمعتقدات الدينية(٦٤).

وقد قوبل هذا المنظور بالطبع بمعارضة بعض الجماعات. حيث واجهت الكنيسة الإنجيلية مطالب من الجماعات الدينية - كاثوليك، وكالفانيين (الذين يطلق عليهم أيضاً المشيخيون Presbyterians) ومستقلين- كل منهم أراد استقلال كنائسه عن الدولة وتدخلها. فقد دافع الكاثوليك عن الاستقلال الروحى عن الدولة بحيث يمكنهم الاعتراف بالسلطة القضائية للبابا فى الأمور الدينية.(٦٥) بينما رفض الكالفانيون أن يترأس شخص علمانى(*) كنيستهم، ونادوا بانفصال الكنيسة عن الدولة، ولكن ليس بمفهومنا اليوم الذى يجعل من الدولة مؤسسة علمانية ليس من شأنها دعم أو إعلاء ديانة معينة. بل اعتقدوا انه يجب أن يتحرروا من تدخل الدولة لكى يقروا المذاهب الخاصة بحياة أخلاقية ودينية، وتوقعوا من الدولة أن تجعل هذه المذاهب إلزامية mandatory (٦٦) أما المستقلون فقد دفعوا أيضاً بضرورة عدم التدخل فى الشئون الدينية سواء من قبل الدولة أو الكنيسة القومية بحيث يمكنهم إرساء مجتمعاتهم الدينية. فقد أرادالمستقلون، كما يقول "سابين" Sabine إرساء كهنوتهم الخاص there own clergy، وتثبيت أنفسهم كتكوين طوعىّ من المؤمنين المؤلفة قلوبهم like-minded believers ولم يرغبوا فى أن تقوم السلطة المدنية، مثلما أراد المشيخيون، بإعلاء مذاهب دينية معينة؛ وسط شعب يختلف فيما بينه فى المذاهب الدينية. وقد تبنُّوا مذهباً من التسامح الدينى كان من المفترض أن يطبق عليهم أنفسهم وعلى من لم يسر على هديهم، ورغم ذلك فعلى أرض الواقع؛ كانوا أكثر ميلاً لدعم التسامح من أجل أنفسهم أكثر منه لأجل الآخرين.(٦٧) .

(*) المقصود هنا : أى شخص من خارج الإكليروس . (المترجم) .

لقد دفع هوبز بأهمية وجود كنيسة قومية، وبأن السيادة المدنية التى، كما أشرنا آنفًا قد تكون الملك أو المجلس، يجب أن يكون لديها سلطة على الحياة أو المجتمع الدينى. فالحقيقة؛ أن الكنيسة يجب أن تخضع لقوة وسلطة السيادة المدنية التى يمكنها وضع القوانين المرتبطة بكل من العالمين : عالم الحكومة وعالم الدين.(*) فالسيادة المدنية يمكنها تحديد نوع التنظيم، والترتيب الكنسى الذى سيكون مسئولاً عن الحياة الدينية فى المجتمع. وأيًا كان النظام المختار لتوجيه الحياة الدينية؛ لابد أن يوضع فى الحسبان أن السلطة المدنية لها السلطة العليا **supreme authority** على شئونه. فعلى سبيل المثال، يمكن للسيادة المدنية أن تلزم الدولة بأجمعها باعتناق المذهب الكاثوليكى، ولكن إذا حدث ذلك يجب أن يظل البابا تحت سلطة السيادة المدنية. أو عندما تقيم السيادة المدنية كنيسة مركزية برئاسة "راعى الأبرشية أو مجلس من الرعاة" تحتفظ السيادة المدنية بسلطة كاملة على الكنيسة فيما يخص تعيين شارحى الكتاب المقدس، وتحديد المناصب، والسلطات الخاصة بشئون الكنيسة، وتحديد كيفية فرض الضرائب على الناس لدعم الكنيسة.(٦٨) بل ربما تحدد السيادة المدنية أيضًا مذهبًا دينيًا، بنية خاصة مفادها إيجاد المذاهب المساعدة على حفظ السلام داخل المجتمع، بل ويمكنها كذلك تعيين القساوسة (٦٩) .

ينشأ تبرير هذه الرؤية عن "قوانين الله" **Laws of God** التى لا تزيد شيئًا فى رأى هوبز عن قوانين الطبيعة. أحد قوانين الطبيعة الرئيسية التى تقرها قوانين الله أنه على الأفراد" ألا ينتهكوا عهد إطاعة السيادة المدنية الذى أقره المواطنون بأنفسهم ". وهو ما يوحى بأن قوانين الله قد أتاحت للسيادة المدنية أن تكون السلطة الرئيسية؛ ليس فقط فيما يخص القانون المدنى بل أيضًا فيما يتعلق بالمذاهب الدينية، وإدارة الكنيسة. فالمواطنون بحكم "قوانين الله" عليهم أن يطيعوا تعاليم الكتاب المقدس فى تلك المواقف التى تقر فيها السيادة المدنية ضرورة ذلك(٧٠) .

(*) رأى هوبز أن الدولة "إكليركية ، ومدنية " فى الوقت نفسه ، وأية سلطة روحية لا تستطيع أن تعارض الدولة ، فليس بمقدور أحد أن يخدم سيدين ، والملك ليس فقط أداة الدولة بل الكنيسة أيضًا إنه يمسك السيف باليد اليمنى وباليد اليسرى عصا الأسقفية . وهكذا تثبت قدرة الدولة وأيضا وحدتها . ولا مكان للأجسام الوسيطة ، أو الأحزاب ، أو التكتلات ، انظر: جان توشار ، ص ٢٦٢ . (المترجم) .

بناءً على هذه الرؤية يتضح أن السيادة المدنية وحدها يمكنها تحديد أسس الحرمان من الكنيسة excommunication، وكذلك أسس الخلاص salvation. ولكن أى المذاهب من شأن السيادة المدنية لدى هوبز أن تنشئها فى هذا الخصوص؟ أولًا؛ رفض هوبز التسليم بأن يقع المسيحى المؤمن الذى يمتثل لقوانين الكومنولث بأية حال تحت ذا الضرر المتمثل فى تعرضه للحرمان أو الطرد من الكنيسة. وباستعارة قول هوبز هنا، فالشخص الذى يؤمن بالمسيح يكون متحرراً من أية مخاطر مُهددة بالحرمان من الكنيسة.(٧١) وهذا يشير إلى أن السلطة المدنية لديها الحق فى الحدّ من أية جهود للكنيسة تهدف إلى طرد مسيحى مؤمن. ولكى يحصل المرء على الخلاص فإن كل ما يحتاجه هو المحافظة على فضيلتين مدينتين غاية فى الأهمية: الإيمان بالمسيح، والحاجة إلى تدعيم القانون المدنى فيما يخص السلوك اليومى للمرء داخل المجتمع. فتدعيم القانون المدنى سيكون بمثابة أساسٍ كافٍ للخلاص، مع أنه لا محالة من اننا سننتهك فى بعض الأحيان هذا القانون، وهو ما يتوافق مع حقيقة الخطيئة الأصلية، والاستعداد لارتكابها الناتج عن الافتقاد إلى الكمال. وبناءً على هذا الضعف الإنسانى، والأمل فى الخلاص الأبدى فإننا نبذل أفضل ما فى وسعنا عندما نسعى "لغفران" خطايانا، وهو ما يمكن أن نناله عند محافظتنا على إيماننا بالمسيح (٧٢).

عندما يبرهن هوبز على سمو أو تفوق الدولة المدنية على الأمور الدينية فهو لا ينكر أهمية الحياة الدينية، بل يشير إلى أنه فى هذا المجتمع المدنى الذى سيعاد تكوينه، يجب أن يكون الدين خاضعًا للسيطرة المدنية. ففى هذا النظام؛ سيكون على جميع المسيحيين المؤمنين أن يتقاسموا التعهد أو الالتزام بالمحافظة على القانون المدنى، ومبادئ القانون الطبيعى للمجتمع المدنى، والمبادئ التى تضمن احترام الحرية الفردية. فالحياة الدينية عندما توضع فى العلاقة الصحيحة مع الدولة يمكن وقتها أن تساعد فى استمرارية المجتمع المدنى الجديد، والحرية الفردية التى يبشر بها.

ولكن فى الوقت نفسه، ولأن السلطة المدنية، حسب هوبز، ستحدد محتوى الحياة الدينية، فإن الدولة عنده ستعيش دومًا فى توتر مع أى منظمات دينية تسعى للاستقلال

عن قبضة الدولة. ووفق هذا النوع من العلاقة بين الدولة والمجتمع فإن خلق الحيز المستقل المكون من جماعات تنشأ مستقلة عن الدولة بحيث يمكنها أن تمارس منهجها وفق مذاهب مقررة ذاتيًا قد يحبط فى بعض المجالات، ويرفض فى مجالات أخرى. لذلك لم يكن من شأن هوبز أن يكون مدعمًا قويًا لمجتمع مدنى له حيز مستقل لتجمعات من شأنها أن تتصرف كمصد كابح لسلطة الدولة.

٧ - الرد والرد المضاد

فى الإشارة إلى صعوبة تكوين "حيز مستقل" فى المجتمع المدنى لدى هوبز، لابد أن نفهم أن هوبز لم يكن يقلل من أهمية الحرية الفردية، بل هو من شأنه بالتأكيد أن يزعم أن أحد أهداف فكره يتمثل فى حماية الحرية الفردية من هذا النوع من الدولة التى نادى بها. فهو بلا شك له أن يزعم بأن نظامه سيوفر للأفراد كل ما يرغبون فيه، ويحتاجون إليه من حرية خاصة. وقتها سيمنحون القدرة على تحديد خياراتهم فيما يتعلق بالحياة التى يريدون أن يعيشوها. فالقوانين مصممة لإزالة العقبات أمام الحرية، لا لتصبح فى حد ذاتها عائقًا أمام الحرية. ولهذا فإن الأفراد، يمكنهم، على سبيل المثال، أن يسلكوا بأية طريقة يريدون عندما تكون القوانين خامدة.[٧٣] ولأن القوانين قد وضعت لمضاعفة الحرية الشخصية فإنها لن تملى على الناس كيف يعيشون حياتهم فى كثير من مجالات الحياة. هذه المقاربة تعد ذات ضرورة قصوى إذا كان من المفترض أن يكون الناس ذوو المشارب والقيم المتباينة والمختلفة قادرين على اتباع هذه القيم فى سلام.

ومع ذلك؛ يبقى هناك ما يعترى رؤية هوبز من مشكلات واضحة. فقد يزعم البعض بأنه قد تنشأ حالة من المقايضة العسيرة **a terrible tradeoff** لا يحصل فى ظلها الأفراد على حريتهم الخاصة إلا إذا خولوا الدولة سلطة مطلقة. ولكن هوبز كان من شأنه أن يرد على ذلك قائلاً : "إن الحكومة قبل كل شيء، وخاصة الحكومة كما يتصورها، تقوم على تصديق أو موافقة الرعية على الخضوع إلى نظام معين. فى هذه

الحالة، تعمل الدولة فى إطار بعض القيود المهمة لأن الدولة لا يمكنها أن تعمل إلا بما يقره المواطنون. وهنا يبدو حقيقة أن هوبز لديه بالفعل مذهب لإقرار المواطن لحكومته، ولكن بمجرد أن يتم هذا التصديق على الخضوع لحكومة هدفها الرئيسى حماية الحريات، والحقوق، يبدو الحال وكأن الناس مجبرون على إهدار حق الطعن فيما تقوم به الدولة من سياسات لا يوافقون عليها. وإذا كان الحال هكذا، كيف سيتمكن المواطنون من حماية تلك الحقوق التى فوضوا الدولة من أجلها، والتى قد تقرر ألا تصونها تحت مسمى تدعيم، وتقوية سلطتها؟

السؤال إذن، هل فى إمكان هوبز أن يحافظ على وعده بتأمين الحرية عندما تكون الدولة بتلك القوة التى أوجدها عليها؟ قد تكون إجابته فى أن كل ما حاول عمله هو تحقيق دولة عادلة، وموضوعية يمكنها تفعيل القانون لصالح الجميع، ومنع ظهور حالة الحرب مرة أخرى. فإذا حالفه النجاح فى ذلك، ستكون الحقوق المتساوية مكفولة للجميع. ولو كان بيننا اليوم لزعم أن الدولة الحديثة كما هى الآن غالبًا ما يُنظر إليها على أنها أخفقت فى أن تصبح قوة منصفة، ومحايدة فى المجتمع، تعمل على حماية الحقوق للجميع. ومن ثم كان من الوارد أن يدفع هوبز بأن الحكومة الحديثة القائمة فى الغالب على الفصل بين السلطات وتوفير الفرص للجميع لتحقيق مصالحهم، تسقط عاجزة عن تحقيق حتى الأهداف الأساسية لمواطنيها. ففى الدولة الحديثة، تدعو الحكومة عديداً من ذوى المصالح الخاصة؛ كلاً منهم بوجهة نظره الخاصة فى الخير؛ إلى أن يدخلوا الحكومة، ويكوّنون اللوبى أو يتكتلون من أجل أهدافهم الخاصة. ومع كل هذه المصالح المختلفة التى تدفع فى سبيل غاياتها الذاتية، تصبح الدولة عاجزة عن تحقيق سياسات عامة، وعريضة لمصلحة الجميع. وأهم ما فى هذا أن تكون الدولة عاجزة حتى عن تحقيق السياسات التى تحمى الحريات الفردية، والخاصة لكل شخص.

والشئ الذى قد يشعل من هذا الاحتمال؛ حسب هوبز؛ وجود اتجاه لدى كل مواطن من عامة الناس للتفكير فى أنه هو المحدِّد الوحيد لما هو حق، وعادل :

"من منطلق هذا المبدأ الزائف، يميل الناس إلى الاختلاف مع أنفسهم وأن يتنازعوا على أوامر الكومنولث، ومن ثم يطيعونها أو يعصونها وفقًا لما سيرونه مناسبًا في أحكامهم الخاصة"(٧٤).

" From this false doctrine, men are disposed to debate with themselves, and dispute the commands of the Common-wealth; and afterwards to obey, or disobey them, as in their judgements they shall think in" .

وقد دفع هوبز بأنه إذا كان هذا المبدأ مقبولاً في حالة الطبيعة، فهو ليس مقبولاً في المجتمع المدني. فالحقيقة أنه يعد هذه الرؤية مذهبًا مسممًا يوهن من المجتمع المدني.(٧٥) كيف يضعف الكومنولث بفعل نشاط من هذا النوع؟ في المقام الأول؛ يجب أن يتمثل المعيار أو المقياس الوحيد للصواب والخطأ في القوانين التي يقرها الكومنولث. ولكن عندما يعتقد الناس أنهم ناموس أنفسهم؛ قادرون على تحديد الخير من الشر بأنفسهم ، فهم سيتجادلون مع بعضهم البعض حول القرارات الخاصة بالدولة وسوف يقررون ما إذا كانوا راغبين في طاعتها أم لا. وهنا سيقر هوبز بلا شك أنه عندما يدخل الناس في مجادلات من هذا النوع، فهم يبحثون عن إعلاء مصالحهم الذاتية بنيةً وضع الدولة في صفهم. ولكن في هذه الحالة، فإن٢٦٦ الدولة لن تعد عادلة ولا حَكَمًا محايدًا بين المصالح كما أمل هوبز. فعندما يكون العاهل قويًا ومستقلا وصوتًا فعالاً في سبيل العدل المساواة لن يتسنى للمصالح الخاصة أن تستولي على السلطة العامة وتستخدمها من أجل أغراضها الخاصة.

ولكن هل هوبز على حق؟ هل من شأن الأفراد أن يكونوا على هذه الدرجة من الاستعداد لأن يمنحوا كل هذه السلطة المطلقة للدولة بغرض تحقيق الحرية الخاصة والحماية من تدخلات الآخرين كما عرض هوبز؟ هنا نستعين بجون لوك **John Lock** الذي يقدم إجابة على مزاعم هوبز بصدد المجتمع المدني ودور الدولة. فردُّه يتحدى رؤية هوبز بطريقة جديرة بالبحث.

هوامش الفصل السادس

(١) George H. Sabine, A History of Political Theory, (New York: Holt, Rinehart and Winston., 1961) .

(٢) Thomas Hobbes, Leviathan, edited by C. B MacPherson, (New York: Penguin Books, 1981), P. 105 ،I:4. For ease in finding sources, I include the roman numeral that signifies the part and next number, the chapter.

(٣) C.B. MacPherson, "Introduction," in Thomas Hobbes, Leviathan, PP. 25-30

(٤) Hobbes, Leviathan, PP. 160-61 I:11.

(٥) المرجع السابق،، ص ١٦١، .I:11

(٦) المرجع السابق،، ص ١٦١، ;I:11 ص ١٥٠ ، I: ١٠ .

(٧) المرجع السابق،، ص ١٦١، I: ١١.

(٨) المرجع السابق،، ص ١٦١، I: ١١.

(٩) المرجع السابق،، ص ١٨٥ ، I: ١٢ .

(١٠) المرجع السابق،، ص ١٨٦ ، I: ١٢ .

(١١) المرجع السابق،، ص ص ١٥١ – ٥٢ ، I: ١٠ .

(١٢) المرجع السابق،، ص ١٨٣، .I:13

(١٣) المرجع السابق،، ص ١٨٣ ، .I:13

(١٤) المرجع السابق،، ص ١٨٤ ، .I:13

(١٥) المرجع السابق،، ص ١٨٤ ، .I:13

(١٦) المرجع السابق،، ص ١٨٤ ، .I:13

(١٧) المرجع السابق،، ص ١٨٨ ، .I:13

(١٨) المرجع السابق،، ص ١٨٦، I:13

(١٩) المرجع السابق،، ص ١٨٨، .I:13

(٢٠) المرجع السابق،، ص ١٨٩ ، .I:14

(٢١) المرجع السابق،، ص ١٩٠ ، .I:14

(٢٢) المرجع السابق،، ص ١٩٠ ، .I:14

(٢٣) المرجع السابق.، ص ١٩٠ ، I:14; also see P 214 ، I:15. Hobbes that the laws of nature that dictate peace are the basis of a "Civil Society>"

(٢٤) المرجع السابق.، ص ١٩٠ ، I:14. Italics are Hobbes's.

(٢٥) المرجع السابق.، ص ١٩٢ ، I:14.

(٢٦) المرجع السابق.، ص ١٩٢ ، I:14.

(٢٧) المرجع السابق.، ص ١٩٣ ، I:14.

(٢٨) المرجع السابق.، ص ١٩٣ ، I:14.

(٢٩) المرجع السابق.، ص ١٩٦ ، I:14.

(٣٠) المرجع السابق.، ص ٢٠١، I:15

(٣١) المرجع السابق.، ص ٢٠١ –٢٠، I:15

(٣٢) المرجع السابق.، ص ٢٠٩ ، I:15

(٣٣) المرجع السابق.، ص ٢٠٩ ، I:15

(٣٤) المرجع السابق.، ص ٢٠٩ ، I:15. Italics are Hobbes's.

(٣٥) المرجع السابق.، ص ١٢٠ ، I:15.

(٣٦) المرجع السابق.، ص ٢١١، I:15.

(٣٧) المرجع السابق.، ص ٢١١، I:15.

(٣٨) المرجع السابق.، ص ٢١٢، I:15.

(٣٩) المرجع السابق.، ص ٢١٢ ، I:15.

(٤٠) المرجع السابق.، ص ص ٢١٢ – ١٣ ، I:15.

(٤١) المرجع السابق.، ص ٢١٣ ، I: ١٥ .

(٤٢) المرجع السابق.، ص ٢٢٣ ، II:17.

(٤٣) المرجع السابق.، ص ٢٢٣ ، II:17.

(٤٤) المرجع السابق.، ص ص ٢٢٧ – ٢٨ ، II:17.

(٤٥) المرجع السابق.، ص ص ٢٢٧ ، II:17

(٤٦) المرجع السابق.، ص ص ٢٢٨ ، II:17

(٤٧) On this point, see Frank M. Coleman, Hobbes and America: Exploring the constitutional Foundation, (Toronto: University of Toronto Press, 1977), P. 91

(٤٨) Hobbes, Leviathan, ص ص ٢٢٨ – ٢٩ ، II:18.

(٤٩) المرجع السابق.، ص ص ٢٣١ – ٣٢ ، II:18.

(٥٠) المرجع السابق.، ص ٢٢٩ ، II:18.

(٥١) المرجع السابق.، ص ٢٣٢، II:18.

(٥٢) المرجع السابق.، ص ٢٢٣ ، II:18.

(٥٣) المرجع السابق.، ص ص ٢٣٤ – ٣٥ ، II:18.

(٥٤) المرجع السابق.، ص ٢٣٧ ، II:18.

(٥٥) المرجع السابق.، ص ٢٤٠ ، II:19.

(٥٦) المرجع السابق.، ص ٢٣٩ ، II:19.

(٥٧) المرجع السابق.، ص ص ٢٤١ – ٤٢، II:19.

(٥٨) المرجع السابق.، ص ٢٤٢ ، II:19

(٥٩) المرجع السابق.، ص ٢٤٢، II:19

(٦٠) المرجع السابق.، ص ٢٤٣ ، II:19

(٦١) المرجع السابق.، ص ٢٤٣ ، II:19.

(٦٢) لمرجع السابق.، ص ٢٩٦ ، II:21.

(٦٣) Sabine, A History of Political Theory, PP. 438, 441- 42 .

(٦٤) المرجع السابق.، ص ص ٤٤١ – ٤٣ .

(٦٥) المرجع السابق.، ص ٤٤٣ .

(٦٦) المرجع السابق.، ص ص ٤٤٣ – ٤٤ .

(٦٧) المرجع السابق.، ص ص ٤٤٥ – ٤٦ .

(٦٨) Hobbes, The Leviathan, PP. 575 - 76 ،III:42.

(٦٩) المرجع السابق.، ص ص ٥٦٧ – ٦٨ ، III:42.

(٧٠) المرجع السابق.، ص ٦١٢ ، III:43.

(٧١) المرجع السابق.، ص ٤٥٠ ، III:42.

(٧٢) المرجع السابق.، ص ص ٦١ – ١١، III:43.

(٧٣) المرجع السابق.، ص ٢٧١ ، II:21.

(٧٤) المرجع السابق.، ص ٣٦٥ ، II:29.

(٧٥) المرجع السابق.، ص ٣٦٥، II:

الفصل السابع

چون لوك

المجتمع المدنى والأغلبية المقيَّدة

١- مقدمة

يزعُم "توماس بيردون" Thomas Peardon أن "الرسالة الثانية فى الحكومة" The Second Treatise of Governmentأحد مؤلفات چون لوك(*) (١٦٣٢ - ١٧٠٤)، والتى نشرت عام ١٦٩٠ ، يمكن أن تعد بمثابة حجة ضد دعوة هوبز لإقامة نظام الملكية المطلقة الذى يقوم على موافقة المجتمع. فقد ساند لوك الثورة المجيدة Glorious Revolution التى وقعت عام ١٦٨٨ والتى رمزت إلى مطلبٍ أساسى مفاده أن تكون سلطة ملك إنجلترا بإيعاز من البرلمان. والحقيقة أن فكر "لوك" السياسى قد ساند الرؤية التى نشأت عن الخبرة بهذه الثورة، أى أن يكون البرلمان هو المصدر الرئيسى للسلطة فى الحكم. ومع ذلك، وكما سنبين، فقد أعطى لوك دوراً لهيئة تنفيذية، ولكن فى قالب تملك فيه كلٌ من السلطتين التشريعية، والتنفيذية بسلطات محدودة.[1] علاوة على أن مفهومه عن الحكومة فى المجتمع المدنى قام على وجهة النظر القائلة، حسب "ريتشارد اشكرافت" Richard Aschcraft، بأن العمل المنتج، وتنمية الأرض، والأنشطة التجارية، تعد كلها عناصر نافعة للمجتمع. أى أن لوك باتخاذه هذا الموقف، قد فضل الطبقة المتوسطة الجديدة؛ من الفلاحين العاملين فى أراضيهم، والتجار، والباعة، والحرفيين الذين نُظرَ إليهم جميعًا بوصفهم الأعضاء المنتجين فى المجتمع. فهؤلاء كانوا لابد أن يشكلوا ائتلافًا لتأييد السياسة التى تغلبت على ما أسماه لوك بنشاط الأرستقراطية الإقطاعية التقليدية غير المنتج[2] فقد كان لوك بمثابة المتحدث الرسمى للطبقة المتوسطة الجديدة فى مجتمعه.

وقبل أن نمضى قدمًا مع لوك، يحسن بنا أن نشير إلى أنه قد تبنى؛ شأنه فى ذلك شأن هوبز؛ وجهة النظر القائلة: إن الأفراد فى المجتمع المدنى لديهم من الحقوق

(*) ولد بمدينة رنجتون بولاية سومرست بإنجلترا ، وكان فيلسوفًا وطبيبًا وهو ينتمى إلى عائلة طهرية من منشأ متواضع . كانت صحته سقيمة ، وطبعه مرحًا . الراحة ، المدنية ، الصفاء ، كل هذه أعطت للوك صفات "چنتلمان" حسب رأى بول هازار ، ويعتبر لوك أبا الفردية الليبرالية . جان توشار ، ص ٢٩٤ (المترجم) .

ما يتوقف على قبول بعض القيود الضرورية، أو ما أشرنا إليه نحن بالفضائل المدنية. كيف تناول لوك تحديد تلك القيود؟ يقول تشارلز تيلور Charles Taylor : « لقد رأى لوك أنه لزامًا علينا أن نتبع "القانون الذى وضعه الله" والذى دعاه أيضًا، فى بعض الأحيان، بالقانون الطبيعى » [٣] القانون الذى يوصى بإيجاد نظام عقلانى لوجودنا والذى يمكن أن يعى به العقلاء، يمثل إرادة الله فى تأمين حقوق طبيعية أساسية محددة للجميع. تلك الحقوق التى بفضلها نصبح قادرين كأفراد على تحديد مقاصدنا، ومسار سلوكنا. ولكن لابد وأن يتضح دائمًا أن وجود حقوق أساسية، يدعمها القانون الطبيعى، تفرض قيودًا على ما يمكن أن نختاره، وعلى الطريقة التى نسلك بها.[٤] والواقع أن لوك فى مناقشته لحالة الطبيعة؛ كما سنرى فى الجزئية السادسة من هذا الفصل؛ يوضح لنا القيود المفروضة على الحرية، أو تلك القواعد التى يجب على الأفراد مراعاتها فيما هم ساعون وراء ما يَصْبُون إليه من مصالح يحددونها وفق منظورهم الشخصي. هذه القيود التى يجب على الجميع مراعاتها ، من شأنها تأمين الحقوق لجميع المواطنين ، وإذا قام الأفراد بدعم هذه القيود يمكن وقتئذ أن يقال عليهم إنهم يحافظون على احترام الفضائل المدنية التى من شأنها أن تذود عن الحقوق، والحريات الأساسية لكل شخص.

ومقصدنا فى هذا الفصل، يتمثل فى مناقشة رؤية لوك للمجتمع المدنى، عن طريق الإشارة إلى القيود الأساسية للقانون الطبيعى التى تساعد على حكم هذا المجتمع وتشكيله. وسنرى فى ذلك أن الهم الرئيسى عند لوك كان فى دحض هوبز، وذلك بإثباته أن الدولة فى المجتمع المدنى يجب أن تكون لديها سلطات مقيدة؛ بحيث لا تهدد الحقوق الأساسية لجميع أعضاء المجتمع والتى يفترض أنها تقوم بحمايتها. وفى السعى إلى دولة ذات سلطات محدودة، سعى لوك إلى وضع سلطة الدولة فيما يمكن تسميته بالأغلبية المقيدة constrained majority. أما عن مفهومه للعقد الاجتماعى social contract أو الاتفاق الأساسى الذى تقوم على أساسه سلطة الحكومة، فهو يوضح حكم الأغلبية، ويعلى من أهميتها، ولكن إرادة الأغلبية يجب دائمًا أن تقوم

على مبادئ القانون الطبيعي، أو مفاهيم الفضيلة المدنية التى تتطلب ألا تسلك الأغلبية بشكل يقوض الحقوق الطبيعية المكفولة لجميع المواطنين.

٢- مفهوم السلطة السياسية

ليست السلطة السياسية كأى نوع آخر من السلطة. فهى ليست كسلطة الأزواج فى الأسر، أو السيد على عبيده أو اللورد على أقنان أرضه.(٥) فمجال السلطة السياسية أوسع بكثير من هذا وذاك، وقدراتها الرادعة لتأمين الطاعة والانصياع لا حدود لها. فهى تمكّن الدولة من وضع القوانين التى تُلزم المجتمع بأسره بالرضوخ إليها. والحكومات يمكنها أن تعاقب من ينتهك القوانين بعقوبة الموت. الأهم من ذلك أنها أيضًا؛ أى الحكومات؛ قد لا تستخدم سلطتها إلا فى سبيل الصالح العام.(٦) ومن ثم ؛ فالسلطة السياسية تتمثل فى "الحق فى سن قوانين تشتمل على عقوبة الإعدام، وبالتالى جميع العقوبات الأقل، من أجل تنظيم وحفظ الملكية وتوظيف قوة المجتمع فى تنفيذ تلك القوانين، والدفاع عن الكومنولث ضد الاعتداء الأجنبى، وما كل هذا إلا من أجل الصالح العام(٧) .

واستخدام القوة فى سبيل إعلاء الصالح العام هو أهم ما يميز السلطة السياسية، ولكن ما هذا الصالح العام؟ أو الوجه الآخر للسؤال : ما الأساس العادل للسلطة السياسية؟

قبل الإجابة على السؤال السابق، نحتاج إلى أن نورد تعريف الصالح العام حسب لوك. فالصالح العام لديه لاصلة له بالمحافظة على السلطة المَلكية المطلقة. والمدافعون عن الملكية المطلقة ، يدفعون بأن الملك يعلى بالفعل من شأن الصالح العام. وبناءً على هذا الإدعاء فهم؛ أى المؤيدون للملكية؛ يوحون لنا بأن الأنظمة الملكية توفر نظامًا قانونيًا، وأيضًا فرص الطعن أمام القضاة للبت فى قضايا شائكة أو محل خلاف. وكان من شأن لوك أن يصدق على أن هذه تعد استخدامات خيِّرة للسلطة. ولكنه دفع؛ بأنه ليس من صالح الشعب مطلقًا أن تدعى الحكومة حقها فى سلطة مطلقة

لتحقيق أهداف خيِّرة مثل تلك المذكورة. فالناس ذوو البصيرة لن يدعموا على الإطلاق مسألة السماح للحاكم بأن يمتلك سلطات لا حدود لها، فى حين يكون الجميع معرضين وخاضعين لحكم القانون. يقول لوك: "إن مؤيدى الملكية يعتقدون أن الناس بهذه الدرجة من الحماقة بما يجعلهم فى انتباه لأمرهم لتجنب أى ضرر قد يقع لهم من القطط أو الثعالب، فى حين يرضون عن طيب خاطر، بل و يظنون أنه من الأمان، أن تبتلعهم الأسود."(٨) إن الحكام لابد وأن يخضعوا للقيود أيضًا، وهذا يعنى أنه من الضرورى أن تكون هناك أسباب وجيهة لتبرير سلطتهم. ولكن ما تلك الأسباب الوجيهة؟ الإجابة يقدمها لوك من خلال مفهومه عن حالة الطبيعة(*) .

٣- حالة الطبيعة

أ) مبررات السلطة السياسية

تكمن الأصول العقلانية للسلطة السياسية فى المآرب، والمدارك الأصلية للناس فى حالة الطبيعة. هذه الأخيرة تمثل وضعًا افتراضيًا يصف، حسب لوك، الظرف الطبيعى للبشرية السابق على دخول الأفراد فى المجتمع الرسمى **formal society** . فقد اعتقد لوك أن الناس فى حالة الطبيعة كانوا مجمعين إلى حد بعيد على تحديد القيود المقبولة التى من شأنها أن تحكم سلوك كل فرد. ففى مناقشته لحالة الطبيعة وصف لوك منظورًا يمكن أن يساعدنا على فهم الغرض الحقيقى من السلطة السياسية، وأساسها.

(*) بعكس هوبز يرى لوك أن حالة الطبيعة هى حالة سلمية ، أو على الأقل سلمية نسبيًا وليست الطبيعة بالنسبة إليه مفترسة كما هو الحال عند هوبز ، ولا كاملة كما عند رسو : إن حالة الطبيعة هى حالة الأمر الواقع ، إنها وضع قابل للاكتمال . وبعكس هوبز ، هنا أيضا يرى لوك أن الملكية الخاصة موجودة فى حالة الطبيعة وأنها سابقة للمجتمع المدنى . وهذه النظرية عند لوك تحتل مكانًا كبيرًا، إنها تدل على الأصول ، والقواعد البرجوازية فى فكره، وهى تساعد على توضيح نجاحه ، وهذا ما سيوضحه الكاتب من خلال النقاط التالية . انظر : جان توشار ، ص . ٢٩٦ (المترجم) .

فحسب لوك، تمثل حالة الطبيعة حالة "الحرية الكاملة" التى يتعين على الأفراد فيها أن "ينظموا أفعالهم ويتصرفوا فى أملاكهم، ونويهم بالطريقة التى يرونها مناسبة فى إطار ما يربطهم بقوانين الطبيعة، وبدون استئذان أو الاعتماد على إرادة أى شخص آخر."[9] فى هذا السياق يتعامل الناس كأشخاص متساوين بين بعضهم البعض لأن "السلطة، والقضاء محل تبادل، وحيث لا يملك أحدهما أكثر من الآخر."[10] هذا ولا تعد حالة الطبيعة عند لوك "حالة الاستباحة"[11] كما هى فى نظرة هوبز لحالة الطبيعة كحالة حرب، كما أنها ليست محكومة كما كانت عند هوبز بواسطة أشخاص يسعون للسيطرة والتحكم فى حياة الآخرين؛ على العكس؛ حالة الطبيعة عند لوك هى مكان يدرك فيه الأشخاص أنه ليس مباحًا لأحد "أن يدمر نفسه، أو أن يدمر أى كيان أو شىء يمتلكه"[12]

وبناء على هذه الرؤية تمثل حالة الطبيعة إذن مكانًا يعامل فيه الناس بعضهم البعض بطريقة مدنية؛ بما يتفق مع معايير يعتبرها الجميع مقبولة، ومعقولة. يقول لوك:

" لحالة الطبيعة قانون ملزم يحكمها، قانون ملزم للجميع، لأنه يعلم جميع البشر ممن يراعونه، أنه بما أن الجميع متساوون ومستقلون، فلا يجب على أحدٍ أن يلحق ضررًا بحياةِ شخصٍ آخر، أو صحته، أو حريته، أو ممتلكاته؛ لأن الناس جميعًا من صنيعة الخالق القدير الذى لا حدود لحكمته– الجميع خادمو السيد القادر، جاءوا إلى العالم بأمره منصرفين لأموره– فهم ملكه هو، ومن صنعه هو، خلقوا ليدوموا بمشيئته هو، وليس بمشيئة أحدٍ سواه. ولقد وهبهم قدرات متماثلة، يتقاسمون جميعًا مجتمعًا واحدًا من الطبيعة، لذا لا يفترض أن يكون بيننا أى نوع من الخضوع من شأنه أن يخولنا تدمير الآخر، كما لو كنا خلقنا لخدمة مآرب شخص آخر مثلما الحيوان للإنسان. فكل شخص من منطلق ارتباطه بحفظ ذاته وعدم تخليه عن موطئ قدمه لا يثنيه عن ذلك شىء، لا بد وبالمنطلق نفسه، وبكل ما يستطيع ،

ألا يجعل حفظه لذاته فى صراع مع حفظ بقية بنى جنسه، ولا أن يسلب أو يفسد حياة الآخر أو ما يمكن أن يكون بمثابة حفظ لحياته ؛ كحريته ، أو صحته، أو جوارحه، أو متاعه.(١٢)

"The state of nature has a law of nature to govern it, which obligates every one; and reason, which is that law, teaches all mankind who will but consult it that, being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possession; for men being all the workmanship of one omnipotent and infinitely wise Maker- all the servants of one sovereign master, sent into the world by his order, and about his business- they are his property whose workmanship they are, made to last during, his, not one another's pleasure; and being furnished with like faculties, sharing all in one community of nature, there cannot be supposed any such subordination among us that may authorize us to destroy another, as if we were made for one another's uses as the inferior ranks of creatures are for ours. Everyone, as he is bound to preserve himself and not quit his station wilfully, so by the like reason, when his own preservation comes not in competition, ought he, as much as he can, to preserve the rest of mankind, and may not... take way or impair the life, or what tends to be the preservation of life, the liberty, health, limb, or goods of another" .

يحسن بنا أن نركز لبعض الوقت على هذه الفقرة المهمة؛ فهناك عديد من الأبعاد الخطيرة قد أُميطَ عنها اللثام فيما يتعلق بتبرير السلطة السياسية.

أولاً: دفع لوك بأنه من منطلق المنظور العقلى للبشر فى حالة الطبيعة، يوجد فهم واضح لقانون الطبيعة عرفه العقل، وأقره الرب والجميع ملتزمون بتدعيمه. والتعاليم المبدئية لقانون الطبيعة ألا يؤذى أحد الآخر، خاصة عندما لا يكون حفظ حياة

الشخص لنفسه هو بيت القصيد (بعد تحقق ذلك بالفعل- المترجم) فعلينا أن نتصرف بشكل إيجابي لحماية وحفظ حياة الآخرين، وذلك بحفظ حريتهم وصحتهم، ومتاعهم. توحي هذه الفكرة بأنه من المعقول أن نفترض وجود حقوق طبيعية أو حقوق مكفولة لجميع الأفراد بفضل كونهم بشراً، وأنه لا يستطيع أحد أن يسلبهم إياها.

ودائماً وأبداً ما ينبعث تدعيم هذا الموقف عن حقيقية مؤداها أن هذه الحقوق يهبها الله خالق جميع البشر. والله عند لوك خلق الناس متساوين، ووهبهم جميعاً "قدرات متماثلة" والظن أن لوك يقصد "بالقدرات" **faculties** المقدرة على التفكير، والفهم، والحرية. وإذا كان الله قد شاء أن يكون لدى البعض مزيد من الحقوق عما عند الآخرين، لكان من شأنه أن يخلق أفراداً "بقدرات غير متشابهة"، ويجعلهم غير متساوين بين بعضهم البعض. ولكن لم تكن هذه مشيئة الرب.

ويمكننا الآن الإجابة على السؤال الذى طُرح فى نهاية الجزئية السابقة؛ وهو كما نتذكر: ما الأسس السليمة أو العقلانية للسلطة السياسية؟ لعل الدرس الرئيس فى حالة الطبيعة أنه ليس على أحد أن يخضع للإرادة المتعسفة لأى أحد آخر، وإلا سيفقد الأفراد حريتهم، وحقوقهم. وتعد السلطة السياسية شرعية عندما تعتنق هذا الدرس، ولا تكون كذلك إلا عندما نجد الأفراد خاضعين لشكل من السلطة تم إرساؤه بموجب موافقتهم، ورضاهم. والحكومة الوحيدة التى سيوافق عليها المواطنون هى حكومة وُضعت قوانينها من قبل سلطة تشريعية تحمى حرية الناس، وحقوقهم، أو نظام يتيح لى "حرية اتباع إرادتى الشخصية فى كل شىء بما لا يتعارض مع القانون."(١٤) هنا لن "يتحتم على أحد أن يخضع لإرادة الآخر ؛ المتقلبة، المشكوك فى أمرها، المجهولة، والمتعسفة." والنظام السياسى الذى يجسد مثل هذه القيم إنما يتيح للأفراد أن يعيشوا كما لو كانوا فى حالة الطبيعة؛ لا يحكمهم "قيد آخر سوى قانون الطبيعة"(١٥).

ب) كوابح الحرية

فيما يتعلق برؤية لوك للسلطة السياسية، من المهم أن نفهم القيود المختلفة التى يجب أن يتقبلها الأفراد إذا كان لهم أن يحافظوا على الحقوق الأساسية التى من شأنها تأمين حرية الجميع. فقد أدرك لوك فى دفعه لتأييد الحرية الفردية أن حاجة المواطنين إلى تقبل وجود قيود أخلاقية معينة فى حياتهم أو ما نشير إليه نحن بالفضائل المدنية، يعد مسألة جوهرية لتأمين الحرية فى إطار قانونه الطبيعى. فهناك حاجة إلى مزيد من المناقشة لحالة الطبيعة بغرض المساعدة على توضيح هذه القيود. وفى سبيلنا لهذا، سنبين فى ختام هذه الجزئية، المشكلات التى واجهت مفهوم لوك عن الحياة فى حالة الطبيعة، وذلك عندما اعتنق، كما يبدو، افتراضات معينة لحياة السوق كجزء من حالة الطبيعة.

لمناقشة هذه النقطة، يجب أن نوضح أولاً أن امتلاك الحرية مسألة يتوقف حدوثها على القدرة على حيازة ممتلكات خاصة ، فأية مناقشة للقيود على الحرية تنشأ من مفهوم لوك عن الملكية فى حالة الطبيعة، والقيود المرتبطة بحيازة الملكية الخاصة. لذلك فمن الضرورى أن نوضح فى البداية الأبعاد الأساسية لمفهوم لوك عن الملكية الخاصة، ثم ننتقل بعد ذلك لمناقشة القيود التى ربطها بكلٍ من امتلاك الملكية الخاصة، وامتلاك الحرية.

لقد دفع لوك، مستشهداً بالملك داود فى المزمورالخامس عشر بعد المائة، بأن الله؛ "قد وهب الأرض لبنى آدم"(*) (١٦) ولكن إذا كان الله قد وهب الأرض لبنى آدم مشاعًا، فكيف يمكننا تبرير الملكية الخاصة؟ كانت إجابة لوك: "رغم أن الأرض، وجميع الحيوانات مشاع لجميع الناس، فإن كل شخص له ملكية خاصة هى ذاته نفسه التى لا حق لأحد فيها إلا هو، فالعامل مالك لبدنه، وعمل يديه، حيث يمكننا القول بأن ذلك

(*) " ليباركتم الرب ، خالق السماوات والأرض ، السماوات للرب وحده ، أما الأرض فوهبها لبنى آدم" (المزمور : ١١٥ - ١١٦) . (المترجم) .

ملكه مطمئنين إلى صحة كلامنا."[١٧] ذلك أن ما يمكننى اقتناؤه من خلال عملى الشخصى يصبح ملكى، خاضعًا للحدود القائلة بأننا لابد أن نترك للآخرين ما يكفيهم أيضًا، كما قال لوك : "حيث يكون هناك ما يكفى متروكًا على المشاع للآخرين"[١٨].

ويبدو أن هناك تبريرين رئيسين ينبثقان عن هذه الحجة السابقة فيما يخص حقوق الملكية. **التبرير الأول** يتمثل فى العدل. وهو ما يشير إلى أن الناس لديهم حق فيما ينتجونه بعملهم، ومجهودهم. ومن لا يعمل، وينتظر الانتفاع من عمل الآخرين؛ إنما ينتهك حرية الآخرين. فقد رأى لوك أن الله قد وهب العالم "للصنَّاع، والعقلاء" أو لمن يساهمون، من خلال عملهم، وصنعتهم، بما يفيد المجتمع[١٩] .

ثانيًا : إن لوك بقوله إن كل منا لديه "ملكية فى شخصه، وليس لأحد الحق فى هذه الملكية إلا أنفسنا ، بدا وكأنه يبرر الملكية الخاصة على أساس ما يعنى امتلاك الحرية الفردية، والحق فى تحديد الاختيارات بصدد اتجاه أو غايات المرء. فمفهومه عن الملكية الخاصة يوحى بأن الامتلاك إنما هو امتلاك الذات، امتلاك المرء لشخصيته، لاختياراته، وقراراته بصدد المسار الذى يحدده لحياته، وهى ليست خاضعة لسلطة الآخرين المتعسفة. "هذا التحرر من السلطة المطلقة، والمتعسفة يعد غاية فى الضرورة، وأيضًا وثيق الصلة بمسألة حفظ الذات التى لا يمكن التخلى عنها إلا بفعل ما يُفقده ذاته، وحياته معًا."[٢٠] ومن المؤكد أنه سيكون هناك بعض ممن لا يستطيعون أو لن يتصرفوا بطريقة تحترم حقوق الآخرين ، فهم يستخدمون "القوة بدون وجه حق"، وهم فى ذلك أُسقط فى يدهم مراعاة الحق الطبيعى فى الحياة، والحرية، والملكية لجميع الناس. مثل هؤلاء إنما يعرجون على الوضع الذى صوره هوبز، بحالة الحرب مع الآخرين.

بيد أن لوك – على خلاف هوبز – رفض أن يصف حالة الطبيعة كحالة حرب نظرًا لأن حالة الطبيعة تمثل شرطًا أو ظرفًا يتصرف فيه الناس وفقًا للعقل وتُحترم فيه القيود التى من شأنها أن تنود عن حرية الجميع.[٢١] فمن ينتهك حرية الآخرين فى حالة الطبيعة إنما ينحرف عن الميل العام نحو التصرف بطرق محترمة حرية الآخرين بصفة عامة.

ولكن ماذا يمنع الملكية الخاصة من أن تصبح هي نفسها مصدراً لعدم الاستقرار الاجتماعي والصراع؟ فالواضح أن هناك من سيحظون؛ وبفعل جهودهم؛ بنصيب أكبر من الملكية عما يمتلكه الآخرون. وعندما يحدث ذلك ألن تصبح الملكية الخاصة نفسها في نظر الناس بمثابة تهديد للحرية؟ دفع لوك بوجود قيود عامة، وعقلانية تُشرِّع للتباينات في الثروة على مستوى المجتمع، بداية قال لوك: برغم أن الله قد وهب الأرض لجميع البشر ليتمتعوا بها، ويحققوا الرضا، والسعادة بها، فهو لم يشأ أن يستأثر أحد بأي نصيب من الأرض مانعًا الناس "دون الاستفادة منها في أي غرض للحياة قبل أن تفسد." وهنا وحيث يحق لنا الانتفاع بالعالم الخارجي بالطرق التي تجلب لنا السعادة لا يحق لنا أن نأخذ تلك الكتلة الضخمة من الأرض للكنا الخاص حيث يفسد لدينا ما هو فائض عن حاجتنا، وبحيث لا يعد بعد ذلك مفيداً للآخرين.(٢٢) وأشار لوك في هذا إلى المثال التالي ؛ إذا كان لنا أن نضرب سياجًا على قطعة من الأرض وأن ندّعي ملكيتها بغرض الاستفادة من كلإها في إطعام ما نملكه من ماشية؛ فنحن يمكننا الاحتفاظ بها. ولكن إذا ما تعفن هذا الكلأ نكون بذلك قد انتهكنا أحد القيود الأساسية للقانون الطبيعي في حالة الطبيعة، ومن ثم يمكن أن تصبح هذه الأرض ملكًا لأي شخص آخر(٢٣).

ولكن حتى في استئثارنا بما يكفينا بحيث لا يتبقى لدينا ما يفسد من مواد ثمينة أو موارد، سيظل هناك بعض ممن يمكنهم أن يصبحوا أكثر ثراءً من الآخرين، ويأتي رد لوك على هذا الاحتمال كما لو كان مبرراً لمراكمة أنماط بعينها من الثروات، تلك الأنماط التي تمثل منفعة عظيمة للمجتمع. هذا يعني وجود فئات معينة من الأفراد لا يسببون في مراكمتهم للثروة أي إفساد لموارد مهمة، بل يضيفون إلى جملة الموارد التي يتمتع بها الآخرون. فقال لوك إنه باختراع النقود سيكون من الممكن للأفراد أن يتبادلوا سلعًا قابلة للتلف مقابل معادن غير قابلة للتلف، وقابلة للتحمل مثل الذهب. وإذا كان الشخص قادراً على مبادلة مواد استهلاكية مثل الجوز أو الخشب مقابل سلع معمرة لا تفسد مثل الماس؛ لن يكون هناك حد لكم الثروة التي يمكن للمرء أن

يراكمها [٢٤]. وهنا يمكن للفرد أن يستبدل معطفه بالماس، "وقد يكدس ما يشاء من هذه الأشياء المعمرة بقدر ما يسعده ذلك."[٢٥] فامتلاك هذه المواد المعمرة مثل الماس أو الذهب يرمز إلى نشاط مفيد للمجتمع بأكمله. فقد كان فى ذهن لوك خلق عامل منتج يزيد من الثروة الكلية للمجتمع. ولهذا السبب إذن سيتقبل الأفراد إراديًا، وعن ظهر قلب؛ حسب لوك؛ حقيقية هذا الامتلاك غير المتناسب، وغير المتساوى للأرض[٢٦]. ونرى من جهتنا أن هذه النظرة إنما تشير إلى أنه فى حالة الطبيعة سوف يقتنى الناجحون ثروة أكبر مما يملك غيرهم، وهى الحقيقة التى تُوجِد باعثًا لدى الناس على العمل من أجل تحقيق ما يحتاجونه من منافع[٢٧] .

وعلى أساس هذه القيود؛ سيبدو لنا من وجهة نظر القانون الطبيعى، فى حالة الطبيعة، أن الأفراد يُمنحون الحرية بشرط ألا يستخدمونها فيما يضر الآخرين. من منطلق هذه الرؤية يمكن لنا أن نفسر لوك بصفته واحداً ممن زعموا أن العدل هو معيار المجتمع المدنى. ومع ذلك فهناك كتّاب آخرون؛ نخص منهم ماكفرسون C. B. MacPherson، دفعوا بأن معالجة لوك للملكية فى حالة الطبيعة قد وضعت تعويله على العدل موضع شك.[٢٨] ومن بين ما يدل على هذا؛ يشير ماكفرسون فى كتاب لوك "الرسالة الثانية عن الحكومة" إلى الموضع الذى يتناقض فيه لوك مع المبدأ القائل بأن ثمرة عمل كل شخص تذهب إليه هو، أى الشخص القائم بهذا العمل. فقد أشار لوك إلى أن المالك الذى يوظف الخدم أو العمال له الحق فى الثروة التى أنتجها هؤلاء العمال أو الخدم. "فالكلأ الذى أكله حصانى، والخشب الذى قطعه خادمى ... يصبحون ملكى بدون ضرورة لموافقة أى شخص آخر. فالعمل الذى هو ملكى قد أزال عن هذه المنافع حالة المشاع التى كانت عليها، وأكد ملكيتى لها"[٢٩].

توحى هذه العبارة بالنسبة لماكفرسون؛ بأن لوك فى نظرته للملكية فى حالة الطبيعية قد أدمج وتيرة السوق الذى ينتهى فيه الأمر ببعض الناس إلى التحكم فى كل من الأرض، والعمل من أجل اقتناء المزيد، والمزيد منهما. وبمجرد اقتنائهما سيُستغلان

فى قطاعى الزراعة والصناعة لإنتاج السلع التى ستباع لتحقيق الربح للطبقة المالكة. ونتيجة لذلك يرى ماكفرسون أن لوك قد أذعن لفكرة تحكم الملاك فى عمل الآخرين، بل وامتلاكهم إياه كشىء طبيعى. وعقلانى. وأثر ذلك أنه بمرور الوقت سينتهى الحال بعدد كبير من العمال أن تنتقل سلطتهم على حياتهم لتصبح فى يد من يدّعون الحق فى امتلاك عملهم. فى هذه الأحوال سيكون كل ما يدفعه الملاك للعمال هو ما يكفى لمجرد المحافظة على الاكتفاء الذاتى، أما الباقى فسينتقل إلى المالك لمنفعته الشخصية، ولن يخلق هذا الوضع انقسامات اجتماعية عظيمة داخل المجتمع بين العمال والملاك فحسب، بل أيضًا سيفضى إلى سياسات حكم طبقى تسيطر فيه طبقة الملاك على العمال، ومن ثم ينكرون عليهم حريتهم(٣٠).

٤ – طبيعة المجتمع المدنى وحكم الأغلبية المقيَّدة

لندع الآن مداخلات **MacPherson** جانبًا، ونقول: إذا أخذنا المعايير التى جاءت فى وجهة نظر لوك لحالة الطبيعة كما سردها، وجعلنا منها أساسًا للمجتمع المدنى، تمامًا مثلما فعل لوك، فما أخالنا إلا أمام مجتمع مدنى يعد بمثابة نظام يمتلك فيه الأفراد حقوقًا مشروطة بضرورة دعم تلك القيود المختلفة التى أشار إليها لوك. ومن ثم يتضح لنا، بناءً على هذه الرؤية، الغرض من الحكومة فى هذا المجتمع المدنى. فقد دفع لوك بأن الناس يتحدون فى كومنولث، ويشكلون حكومة تحمى أملاكهم المتمثلة فى الحقوق والحريات الأساسية للمواطنين.(٣١) كما أنه لتدعيم هذا الهدف لابد وأن تكون الدولة أو الحكومة فى المجتمع المدنى؛ وكما سنبين فى الجزئية التالية؛ حكومة ذات سلطات محدودة.

لقد اعتقد لوك إذن، وعلى حد ما تشير رؤيته لدور وسلطات الحكومة أن مستوى الصراع فى المجتمع لن يكون حامى الوطيس. أما إذا كانت النزاعات حادة لكان للدولة أن تصبح بكل تلك القوة، والسلطات المطلقة التى ظهرت بها عند هوبز، وذلك بغرض

حماية الحقوق لجميع المواطنين، وليس الأقوياء منهم فقط. ويبدو في حقيقة الأمر؛ ومثلما سنشير في ختام هذه الجزئية؛ أن الصراعات في حالة الطبيعة عند لوك أميل لأن تكون عميقة، وشديدة، وأنه بالفعل؛ أي لوك؛ قد سلم بهذه الحقيقة بنفسه عندما وصف في رؤيته "الثانية" عن حالة الطبيعة؛ صورة تتباين مع هذه الرؤية التي ناقشناها توًا. فبخلاف الرؤية "الأولى" التي أقرت الالتزام بالعدل اعتماداً على ما يتحلى به الناس من صفة العقلانية، تأتي الرؤية " الثانية" لتوحي بشيء أكثر قرباً من حالة الحرب عند هوبز. وربما يكون السبب في هذا الانحراف عن الرؤية الأولى، أن لوك نفسه قد قبل، بدون أن يذكر ذلك، بعض تطبيقات حياة السوق التي عزاها ماكفرسون إليه. وقبل أن نمضي إلى مناقشة هذه النقطة، نود أولاً أن نورد مفهوم لوك عن الدولة في المجتمع المدني، وأيضاً فهمه لأصول الدولة القائمة على الموافقة.

مرة أخرى نقول إن الغرض من وجود الدولة في المجتمع المدني يعد واضحًا "فالغاية الكبرى، والرئيسة ... من توحيد الناس في كومنولث، وإخضاعهم للحكومة هي المحافظة على أملاكهم."(٣٢) فالدولة تحمي أملاك الجميع عن طريق توفير نظام قانوني "راسخ" يصبح أساسًا لحل جميع الخلافات بين الناس. "كما يجب على الدولة أن تتصرف "كقاضٍ محايد" عند الفصل في النزاعات. وأخيراً، للدولة أن تملك من القوة ما يدعم كقاضٍ، ويضمن "تنفيذها"(٣٣).

ولكن كيف؟ كيف تنشأ الدولة في مجتمع مدني؟ أو بمعنى آخر ما طبيعة العقد الاجتماعي أو الاتفاق الذي يوقعه الناس بين بعضهم البعض خالقًا بذلك أساساً لسلطة الدولة؟ دفع لوك بأن الدولة تنشأ عن اتفاق الشعب بالإجماع على أن يخضعوا لحكم الأغلبية. وذكر في هذا الإطار أن المجتمع السياسي أو الحكومة في مجتمع مدني إنما تظهر للوجود "عندما يقوم نفر من الناس، وبموافقة الجميع، بتكوين جماعة ثم يجعلون هذه الجماعة هيئة واحدة لها سلطة التصرف كهيئة واحدة بموجب إرادة وإقرار الأغلبية"(٣٤) .

هذا بالإضافة إلى وجود شرط رئيس **a major proviso** لابد وأن يكون واضحًا؛ وهو ما يشير إلى أن حكم الأغلبية هو بالفعل حكم أغلبية مقيدة **constrained majority** أو أغلبية ملزمة باحترام حقوق الجميع. فالناس فى دخولهم (مرحلة -"المترجم") المجتمع المدنى، يخلفون وراءهم ما كانوا عليه فى حالة الطبيعة؛ متنازلين بذلك عن الحكم الذاتى الكامل؛ كلٌ لنفسه، ولكن ليس معنى ذلك أنهم يفوضون الدولة التى يشكلونها فى المجتمع المدنى بأن تنتهك أو تهدد حريتهم. هنا يقول لوك: "إن سلطة المجتمع أو السلطة التشريعية التى تكونت بواسطة الناس لا يفترض لها مطلقًا أن تتجاوز الصالح العام، بل عليها أن تلتزم بتأمين أملاك الجميع"(٣٥) وبالتالى فإن الأغلبية، ومن يتحدث عنهم فى هذه الحالة إما الذراع التنفيذى ، أو التشريعى للحكومة لا يمكنها أن تنتهك بنود الاتفاق الأساسى الذى يضعه الناس عندما يدخلون فى المجتمع المدنى متمثلاً ذلك بوضوح فى متطلبات حماية "السلام، والأمان، والصالح العام للشعب(٣٦) ، وأى رأى للأغلبية يتشكل كاستجابة لقضية عامة يجب أن يكون بمثابة سَنٍّ لسياسات معنية بضرورة معاملة الناس كمواطنين متساوين، أى كأفراد مؤهلين بكل ما يصون حريتهم. على سبيل المثال فى مناقشة قضية الضرائب، أوضح لوك أن السلطة التنفيذية فى المجتمع لا يمكن أن تفرض ضرائب على الناس بدون موافقتهم؛ أى بدون موافقة الأغلبية الذين إما أن يعطوا الموافقة بأنفسهم أو من خلال الممثلين المفوضين عنهم."(٣٧) ولكن الأغلبية يجب أن تُقَيد بواسطة اعتراف دائم بالالتزام بحماية حقوق الجميع. ولنسوق هنا مثالاً من حياتنا المعاصرة؛ فالطرف الخاسر فى مناظرة لمجلس الشيوخ قد لا ينتصر فى قضية تتعلق بالضرائب، ولكن مجرد خسارته فى قضية لا تعنى أنه يجب أن يخسر جميع حقوقه الأساسية أيضًا بما فيها حقوق ضمان المشاركة فى الحكومة، والمقاضاة...إلخ . فالدولة تلتزم بهذا الهدف عن طريق المحافظة على التزامها بحكم القانون الذى يعنى أن الدولة تحكم "بالقوانين التى نشرت، وأشهرت على الناس، وليس بواسطة مراسيم ارتجالية"(٣٨) .

وفيما يلى من فقرات متبقية فى هذه الجزئية؛ نود أن نناقش التطبيقات الموجودة فى هذه الرؤية عن السياسة العملية، والتزامات المواطنة. ففيما يتعلق بالسياسات

العملية؛ أشار لوك، وكما ناقشنا،إلى أن الناس بامتلاكهم الممتلكات الخاصة تكون لديهم الاستقلالية الكافية لمباشرة مصالحهم ، ولكن علينا أن نفترض أنه بسبب ما هو واقع من حقيقة مؤداها أن المجتمع يتألف من أشخاص ذوى مصالح مختلفة فمن المحتمل أن يصلوا إلى نقاط اختلاف فيما يخص فحوى القانون، وكيفية تطبيقه فيما يتعلق بقضاياهم. والدولة فى المجتمع المدنى التى تعمل وفق قوانين مشهرة، تتولى دور القاضى المحايد فى استخدام القانون الذى يقر– مثلما هو منتظر من الحَكَم الفاصل umpire– أى الرؤى المتنازعة تتوافق مع هذا القانون. والدولة كحكم فاصل، لا تملى على أى فرد الطريقة التى تناسبه فى مسلك حياته، كما كان الحال فى الفكر الكلاسيكى أو القروسطى، حيث كان صالح أو خير كل شخص محدداً بفضل الدور الذى يأخذه الشخص. على العكس تأتى دولة لوك، متمثلة فى دورها كقاض محايد لتحل الخلافات بنيّة حماية الحقوق الأساسية لكل شخص فى تحديد طريقته فى الحياة.

وفيما يتعلق بالتزامات المواطنة، كانت وجهة نظر لوك؛ أن المواطنين الذين يعيشون فى دولة تحمى حرياتهم، من المتوقع أن يدعموا قوانين هذه الدولة. والمواطنون يوافقون عن ظهر قلب على هذه الترتيبات. يقول لوك:

"إن كل شخص لديه أية ممتلكات أو يتمتع بأى جزء من ممتلكات أية دولة؛ يوافق ضمنيًا، وأيضًا يلتزم بطاعة القوانين الخاصة بتلك الحكومة، وهذا ما يسرى على كل من يتمتع بها وبدوام هذا التمتع طال أم قصر . فمن يحوز من أرض ومتاع للأبد ، شأنه شأن من يستأجر فيها لبضعة أيام، أو حتى عند انتفاع شخص ما بطريقها أثناء الترحال؛ فهو يتمتع بكامل ما يتمتع به أى شخص يقيم فى أراضى هذه الدولة.(٣٩)

"Every man that has any possession or enjoyment of any part of the dominions of any government does thereby give his tacit consent and it as far forth obliged to obedience to the laws of that government, during such enjoyment, as anyone under it; whether this his

possession be of land to him and his heirs for ever, or a lodging only for a week, or whether it be barely traveling freely the highway; and, in effect, it reaches as far as the every being of anyone with territories of that government" .

وفى تطويره لمفهوم الموافقة الضمنية **tacit consent** كان لوك يأمل فى أن يتغلب على مشكلة جوهرية تعترى نظرية الموافقة برمتها؛ خاصة فى هذا النوع من الطرح الذى يقدمه. فلا مناص من إبداء الموافقة العلنية من قبل الشعب على نظام معين، وإلا كيف لنا أن نضمن أن الشعب قد وافق بالفعل على نظام الحكم؟ جاءت إجابة لوك على هذه المشكلة فى غاية البساطة، فمفهوم الموافقة الضمنية يشير إلى الشروط التى سيدلى العقلاء فى ظلها بالموافقة إذا ما أُتيحت لهم فرصة الإعلان عن هذه الموافقة على الملأ.(٤٠) ولكن ما الشروط التى يجب أن يتحصل عليها المواطنون لإظهار موافقتهم؟ من شأن العقلاء هنا أن يردوا بأنهم سيوافقون على أى نظام يمنحهم منافع أساسية. ففى قوله : "إننا ملزمون أمام سلطة الدولة عند مجرد استخدام الطريق فيها.." فهو لا محالة يستخدم "الطريق" كمجاز. والمجاز هنا يشير إلى أننا عندما نعيش فى مجتمع يوفر لنا حاجاتنا الأساسية مثل حماية حريتنا، فإننا إذن ملتزمون بطاعة قوانين هذه الدولة.

وأخيراً يشير مذهب الموافقة الضمنية أيضًا إلى أن المواطنين على وعى بمسئوليتهم تجاه تدعيم حقوق الآخرين الذين يملكون مثلهم ملكيات خاصة. بدون هذا الشعور بالمسئولية أو الالتزام سيفضى الأمر بالدولة أن تصبح بالقوة المتسلطة التى كانت عليها عند هوبز حيث تزج المجتمع فى طرق مهددة للالتزام بحماية حقوق الجميع. ولكن مع وجود عقلية احترام الحقوق عند المواطنين، سيكون للدولة فى مجتمع لوك دور محدود عما كان فى مجتمع هوبز. وهنا من شأن الفضيلة المدنية أن تنال مكانة فعالة فى المجتمع المدنى لدى لوك. فلكى تكون هناك حرية، وحقوق يجب على الأفراد أن يؤكدوا أن الحاجة إلى حماية الاثنين هو من صميم الصالح العام، حتى عندما يُطلب فى بعض الأحيان من المرء أن يتقبل وجود قيود على مدى قدرته على

مباشرة مصالحه. ويبدو أن مفهوم لوك للأغلبية المقيدة يفترض أن استيعاب هذا الأمر يمثل جزءً اضروريًا من النظرة العامة للناس.

إذن بموجب هذه الرؤية للأغلبية المقيدة، من شأن المجتمع المدنى وقبتها ألا يمر بصراع عظيم، ومن شأن الدولة أيضًا أن تتفادى الوقوع فى حالة السلطة المطلقة التى ظهرت عند هوبز. إلا أن هذه الرؤية تفترض أن السلام الأساسى، الذى وصفه لوك فى حالة الطبيعة، سيجد طريقه إلى المجتمع المدنى، وهى مسألة يكتنفها بعض الشك فى مدى واقعيتها، خاصة عندما نضع فى اعتبارنا رؤية لوك "الثانية" لحالة الطبيعة. فقد أظهر رؤية هوبزية غير رؤيته الأولى لحالة الطبيعة. تلك الرؤية التى أثارت الشكوك حول احتمالات النجاح لمنظور ا"لأغلبية المقيدة " ، وأيضًا الحكومة المحدودة" وأوحت فى المقابل بصيغة هوبزية لحكومة متسلطة. وهى النقطة التى أود أن أخصها بشىء من التفصيل.

فالوصف "الثانى" الذى قدمه لوك لحالة الطبيعة بدا موحيًا بأن الخلافات بين الناس ليست بهذا المستوى المنخفض أو بهذا الجانب المأمون كما كان يشير من قبل (والكلمات التى سأستشهد بها هنا تظهر فى الجزء الثانى من الرسالة الثانيةThe Sec-ond Treatise.)، فيبدو أن لوك عندما كتب هذا الكلام لم يكن واعيًا بما كتبه فى الجزء الأول؛ عندما قال إن حالة الطبيعة هى ساحة من الحرية الكاملة، والاحترام المتبادل للحقوق. فهو يأتينا وفى مقابل ذلك، فى الجزء الثانى من الرسالة الثانية قائلاً فى إشارته لسبب ترك الناس لحالة الطبيعة:

"إن التمتع بها؛ أى الحرية؛ يعد مسألة غير مضمونة على الإطلاق، ودائمًا ما تكون معرضة لهجوم الآخرين، لأن الجميع يصيرون ملوكًا مثلهم تمامًا مثل الملك، وكل مساوٍ للآخر، فى حين أن الغالبية العظمى لا يراعون المساواة والعدالة بحزمٍ ودقة، وقتئذٍ سيصبح التمتع بالملكية الخاصة شيئًا غير مضمون وغير آمن"(٤١) .

"the enjoyment of it (freedom) is very uncertain and constantly exposed to the invasion of others; for all being kings as much as he,

every man his equal, and the greater part no strict observes of equity and justice, the enjoyment of property he has in this state is very unsafe, very insecure" .

وأردف لوك قائلاً :«نعم هناك كثير من "الامتيازات" فى حالة الطبيعة، ولكن أيضًا هناك كثير من الأعباء التى تنبثق عن "الممارسة غير المكفولة لتلك السلطة التى يمتلكها كل شخص فى معاقبة تعديات الآخرين"». (٤٢) إنها لكلمات تنم جميعها عن نموذج "هوبزى" لحالة الطبيعة بوصفها نوع من تردى المجتمع. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الاستعداد للصراع داخل المجتمع سيستفحل، ومن ثم لكى تتم حماية الحقوق للجميع، سنجد أنه حتى هو أيضًا، أى لوك، فى حاجة إلى الدولة الهوبزية ذات السلطة المطلقة.

كيف يمكننا تعليل هذه الرؤية "الثانية" الأكثر هوبزية لحالة الطبيعة عند لوك؟ لا شك أن ماكفرسون سيميل إلى عزوها عند لوك إلى تقبله لحياة السوق؛ تلك الحياة التى تتيح لفئة قليلة أن تسيطر وتتحكم فى كل من الأرض، وعمل الآخرين من أجل مصلحتهما الاقتصادية كفئة مالكة. ولكن إذا كان للرؤية الثانية لحالة الطبيعة، كما تحددت فى ضوء ما طرحه ماكفرسون، أن تكون أساسًا لتطوير كل من المجتمع، والحكومة، فأى نوع من الخبرة ستنطبع به الحياة الاجتماعية؟ سوف يتسم المجتمع بصراع طبقى بين من يملكون معظم الثروة، ومن لا يملكون شيئًا، وفى تلك الحالة ستكون عملية حكم الأغلبية فى الواقع مجرد أغلبية نخبة صغيرة من الناس. وهنا فإن احتمالية النزاع، وعدم الاستقرار الاجتماعى ستكون حاضرة دائمًا، لأن هؤلاء الذين هم خارج العملية السياسية، والذين ليس لديهم أملاك سيطالبون بنفس الحقوق التى للآخرين. ولكن مفهوم لوك لحالة الطبيعة – كما رأينا فى روايته الأولى لهذا المصطلح – قد أفادنا بأنه لن يكون هناك من سيسلب حياة الآخر، أو حريته، أو صحته، أو متاعه! هذا ما يشير إلى أن لوك كان ملتزمًا بتوسيع الحرية لتتجاوز أصحاب الملكيات الخاصة إلى من عداهم. ولكن رؤيته للأغلبية المطلقة كانت لها صلة كبيرة بكون هذا المشروع مُوجهًا فقط لحماية الملكية لدى القلة ضد الأغلبية العظمى ممن لا يملكون.

بماذا سيرد لوك على هذه المشكلة؟ ليس فى إمكاننا هنا إلا أن نقدم عدة تخمينات، فقد كان من الجائز أن يأتى أحد الردود بأن هذا كان مطلبًا للحكومة بأن

تقمع غير المالكين. ولكن فى هذه الحالة سيخول للدولة سلطات غير محدودة، وهى النتيجة التى يرفضها لوك. من ناحية أخرى من الجائز أن لوك قد تصور أنه مع التقدم الاقتصادى سيزداد عدد من يملكون إلى أن تصبح الأغلبية حينذاك تشمل جميع المواطنين. وحيث إن الجميع يملكون ممتلكات خاصة سيتحتم عند اتخاذ أى قرار من قبل الأغلبية أن يكون قائمًا لحماية حقوق جميع المواطنين. فى تلك الحالة سيهبط الاستعداد للصراع الحاد إلى أقل مستوياته، وبذلك تتحقق الأغلبية المقيدة التى كان السعى لها بغرض توسيع الحريات الأساسية، وأيضًا ستكون هناك حاجة، وإمكانية لوجود الصيغة المحدودة من الحكومة التى نادى بها لوك. وإذا قدر لهذه الرؤية أن تسود، سيبقى السؤال الرئيس متعلقًا بكيفية المحافظة على حكومة محدودة السلطات؛ حكومة لم تتحول إلى القوة التى من شأنها تهديد الحقوق التى من المفترض أن تحميها. وفى الأجزاء التالية نناقش المقاربات التى انتهجها لوك بصدد هذه المشكلة.

٥ -حكومة محدودة السلطة

نناقش فى هذه الجزئية مفهوم الحكومة محدودة السلطة التى طرحها لوك. لوك الذى لم يتقبل رفض هوبز الاحتفاء بحكومة تقوم على فصل السلطات لأنه؛ أى لوك؛ اعتقد وإلى حد بعيد أن الحكم القائم على مفهوم الفصل بين السلطات يمكن أن يشكل حدوداً أو قيوداً على سلطة، وعمل الحكومة بحيث تصان حرية الناس على المدى الطويل.

وقد كان هناك ثلاث وظائف لحكومة لوك: الوظيفة التشريعية، والتنفيذية، والفيدرالية. تتعلق الوظائف الفيدرالية بوضع السياسات الخارجية(*)،

(*) نوه لوك بضرورة العناية بالسياسة الخارجية للدولة ، وسعى سعيًا حثيثًا لكى تلتقى عدة دول عند أهداف سياسة واحدة ومصالح اقتصادية مشتركة فيتألف من ذلك سلطة جديدة أطلق عليها لوك "السلطة الاتحادية" ومع أنه لم يتعمق فى هذه الفكرة تعمقًا يتيح لنا أن نستخلص موقفًا حاسمًا فى هذا الصدد ، إلا أنها تعتبر على أية حال سبقًا يوجه أذهان الساسة والمفكرين إلى ما ينبغى أن يجرى بين الدول من تفاهم وتعاون. انظر : "نماذج من الفلسفة السياسية ، محمد فتحى الشنيطى ، القاهرة ،(المترجم) .

واستخدام قوة الحرب والسلام. وتستقر السلطات الفيدرالية في يد السلطة التنفيذية؛ لذلك نجد أن سلطة تطبيق القانون فيما يخص الشئون الداخلية وسلطة وضع السياسة الخارجية تحتلان نفس المكانة (٤٣).

في قلب رؤيته للحكومة كانت السلطة التشريعية التي مثلت بالنسبة له " السلطة الأسمى للكومنولث"(٤٤) يقول لوك في هذا الصدد: "القانون الطبيعي الأول، والأساسي الذي يجب أن يحكُم كل شيء حتى المشرع نفسه هو حفظ المجتمع، وكل فرد فيه بقدر اتساقه مع الصالح العام."(٤٥) ومن ثم فالسلطة التشريعية التي تسن القوانين تمثل السلطة الأسمى، ولكن حتى هذه لا يجب أن تسيء استخدام سلطتها. فهي لا يمكنها أن تتصرف بشكل متعسف "فيما يخص حياة الناس ومصيرهم" ولا يمكنها عمل أي شيء أكثر من "إقرار حقوق الرعية (المواطنين) عن طريق قوانين مُشهرة، ونافذة، ومن خلال قضاة معلنين ومفوضين"(٤٦).

ولمنع إساءة استخدام السلطة التـــشريعية لسلـطتها، هناك عديد من طرق العلاج.

أولاً : نظراً لأن المشرعين لا يملكون السلطة إلا على أساس الثقة المستمرة التي يمنحهم إياها من ينتخبونهم من المواطنين، فإن هؤلاء المواطـنين لهم الحق في "إزالة أو تغيير" السلطة التشريعية إذا انتهكت تلك الثقة (٤٧).

الطريقة الثانية تتمثل في تأسيس جـهة تنفيذية "منفصلة" من شأنها أن تنفذ القوانين التي تمررها السلطة التشريعية.(٤٨) فإذا كان من شأن السلطة التشريعية أن تملك سلطة التنفيذ أو تطبيق القانون بالإضافة إلى سلطتها في سن القوانين، فمن الجائز في تلك الحالة أن يقوم المشرعون بوضع قوانين تخدم مصالحهم الشخصية دون حاجات المجتمع ككل(٤٩).

وعلينا هنا أن نوضح أنه في مناقشته للسلطة التنفيذية؛ أفاد لوك أن السلطتين التشريعية، والتنفيذية لا تنفصلان إلا عندما يتعلق الأمر بتطبيق قوانين تسنها السلطة

التشريعية. ولكن فى ظروف أخرى عندما لا تتعلق المسألة بتطبيق القانون، دفع لوك بأن السلطة التنفيذية تكون جزءاً من السلطة التشريعية. فقد ذكر أننا لابد وأن نعتبر أن السلطة التنفيذية لها "نصيب فى السلطة التشريعية." وهذا التنظيم يتيح للسلطة التشريعية أن تخضع السلطة التنفيذية لها لأن الأولى يمكنها تغيير السلطة التنفيذية كما يحلو لها"(٥٠).

ومع ذلك فإن السلطة التنفيذية لديها مسئوليات خاصة ليست عند السلطة التشريعية. خاصة وأن الأولى، وكما يقتضى الدستور يجب أن تدعو السلطة التشريعية إلى جلسة تشاور بصدد القوانين، وأن تتأكد مرة أخرى، وبما يتفق مع الدستور أيضاً، من إجراء الانتخابات المعتادة للسلطة التشريعية. وفى أحيان أخرى يُترك للسلطة التنفيذية التدبير للدعوة إلى انتخابات جديدة، وتأسيس سلطة تشريعية جديدة عندما يبدو الأمر أن القوانين القديمة لم تعد ذات صلة بتلبية التحديات الحالية التى تهدد المصلحة العامة.(٥١) وبخصوص الانتخابات ذكر لوك أنه بمرور الوقت قد تقع تحولات فى تعداد السكان، وقد يحدث أن تحتاج بعض المقاطعات لمزيد من الممثلين أو النواب، والبعض الآخر قد يُنتدب بعدد أقل. وعلى السلطة التنفيذية أن تتولى مثل هذه الأمور بالفحص، وإعادة توزيع النواب بالنسبة والتناسب. ولأنه من مصلحة الناس، وأيضاً فى نيتهم أن يكون لديهم ممثل عادل ومنصف، فإن أى شخص يكون الأقرب إلى هذا سيكون بلا شك صديقًا للحكومة بل ومن أحد مؤسسيها، ولا يمكن أن يفقد موافقة وتصديق المجتمع "(٥٢).

غير أن لوك كان على وعى جيد بأن السلطة التنفيذية قد تسىء استخدام سلطتها، وأن هذه واحدة من المشكلات التى تنمو بعيداً عن الضروريات العملية للحكم. فالغالب أنه عندما تواجه دولة ما مشكلات سياسية فإما أن تكون السلطة التشريعية خارج السلطة أو تكون موجودة، ولكن بفاعلية شبه معدومة. وفى مثل هذه الأوضاع تُخول السلطة التنفيذية لنفسها الحق فى حرية التصرف، واتخاذ القرارات نيابة عن المصلحة العامة.(٥٣) لقد رأى هوبز أيضاً، وبالطبع أنه لا مناص من وجود هذه

السلطة. بيد أن الفرق بين هوبز ولوك فى هذه المسألة أن الأخير لم ير هذه السلطة مطلقة بدون حدود فى يد السلطة التنفيذية (أو الملك كما عند هوبز)، بالإضافة إلى اعتقاده أن السلطة التنفيذية يجب أن تظل مسئولة وموضع مساءلة عن إساءة استخدام هذه السلطة. بينما لم نجد هذه الحدود أو القيود مفروضة على سلطة الملك عند هوبز. ولكن لوك افترض أن الناس، من خلال المشرعين، سيسمحون للسلطة التنفيذية باستخدام الحق فى حرية التصرف ما دامت هناك أحكام وقرارات جيدة يتم اتخاذها، أما عندما يسفر الأمر عن أحكام ضعيفة سيسعى الشعب وقتئذ إلى تقييد استخدام السلطة التنفيذية لهذا الحق(٥٤).

حيث نجد أن الأمل من وراء هذه الرؤية الخاصة بالفصل بين السلطات أن تصبح كل سلطة موازنة للأخرى؛ بحيث تستمر الحكومة على المدى الطويل فى سن وتطبيق القوانين التى تحمى حرية المواطنين. ومع ذلك، وعلى غرار ما نَخْبُر اليوم، نحن على بيِّنة من أن العاقبة العملية لمسألة الفصل بين السلطات تتمثل فى ذلك التنافس الطاحن بينهم. علاوة على أنه إذا ما حدث ذلك فإن إحدى هذه السلطات قد تتصاعد سطوتها فى الحكومة إلى حد تهديد حقوق المواطنين بدلاً من حمايتها. وعلاج هذه المشكلة؟ يقول لوك إنه ليس أمام الناس فى هذه الحالة سوى "التضرع إلى السماء؛ لأن الحكام فى تلك التجارب يمارسون نوعًا من السلطة لم يخولهم الشعب مطلقًا إياها (كما) يقومون بما ليس لهم حق فى إتيانه من أفعال"(٥٥).

٦ - الحق فى الثورة

ينشأ الحق فى الثورة على الحكومة المركزية عن حقيقة مفادها أنه فى الحالات التى تقع فيها إساءة استخدام للسلطة مع غياب ما يعالج هذا الخلل من داخل السلطة بتكويناتها المختلفة، فمن حق المواطنين دائمًا أن يحتفظوا لأنفسهم بخيار الثورة على الحكام. والحقيقة أنه خيار لا يمكن للمواطنين أن يتخلوا عنه نظراً لأنه ليس من "سلطة" المواطن على نفسه أن يخضع نفسه لفرد آخر بإعطائه الحرية لتدميره، فالله، والطبيعة لم يسمحا مطلقًا للإنسان أن يودى بنفسه بتخليه عن حفظه لذاته."(٥٦) وبناءً

على هذه الرؤية يقدر الله على كل شخص فينا واجب المحافظة على الحرية، وضمان عدم سلبنا إياها. ومن ثم فلم يؤكد لوك فى مواجهة السلطة التنفيذية أو التشريعية الشاردة عن الطريق السليم على مجرد الحق الطبيعى فى الحرية فحسب، بل أقر أيضاً بالحق فى الثورة، وكذلك إعادة خلق شروط الحرية كواجب فرضه الله.

ولن يكون الحق فى الثورة، على الأقل فى تصور لوك، بمثابة الحل الجاهز لتشجيع الاضطراب المستمر، وعدم الاستقرار الاجتماعى. والسبب فى هذه الموقف أن لوك قد رأى فى هذا الحق حقًا يُمَارَس مبدئيًا من قبل الأغلبية، وأنه لكى تقع الثورة، لابد وأن يكون هناك نفى كامل لحقوق الناس الأساسية. فحيث تكون حقوق المواطنين مهددة، أو عندما يبدو أن الظلم الواقع على فئة قليلة فى سبيله أن ينسحب أيضاً على الأغلبية العظمى من المواطنين، أفاد لوك بإخفاقه فى استكشاف كيفية إثناء الناس عن مقاومة تلك القوة غير الشرعية من خلال ممارسة حقهم فى الثورة.

يقول لوك: عندما "يثبت فى ضمير الأغلبية أن قوانينهم، ومعها عقاراتهم، وحرياتهم، وحياتهم، وربما دينهم أيضاً قد أصبحوا فى خطر كيف سيمكن إثناؤهم أو إعاقتهم عن مقاومة القوة غير الشرعية تلك المصوبة ضدهم؟ لا أستطيع أن أخبركم."(٥٧) .

لاشك أن قوة الأغلبية فى هذه الحالة ستفصح عن نفسها فى التهديد بالثورة أكثر من إتيان فعل الثورة نفسه. وأكثر شيء من شأنه أن يمنع المسئولين من التورط فى أنشطة فاسدة سيكون الخوف من أنهم إذا ما فعلوا ذلك، وإذا ما شعرت الأغلبية نتيجة لذلك أن حريتها مهددة ستكون هناك الثورة التى ستطيح بكل المسئولين خارج السلطة. ودرءاً لوقوع هذا الاحتمال يجب أن يحافظ المسئولون بين أنفسهم على شيء من الاستقامة فى تعاملهم مع أنفسهم، ومع المواطنين.(*)

(*) كانت أعمال لوك السياسية ذات أثر كبير على الانتليجنسيا الأوروبية . وقد تولى فولتير فيما بعد دور الداعية المتحمس لها، ذلك أن وضوحه، وإيجازه، وكذلك اعتداله وانشغاله بالتجربة المشتركة ، جعلت منه الأداة الممتازة للكفاح ضد الاستبداد الدينى والسياسى، وقد استُلهِم من أعماله مباشرة إعلانَا حقوق الإنسان الأمريكى عام ١٧٨٧، والفرنسى عام ١٧٨٩ ، وثمة صياغات عدة لمختلف دساتير الجمهورية الأولى وأخذت عنه، انظر «فرانسوا شاتليه" تاريخ الأفكار السياسية" ، ترجمة د . خليل أحمد خليل ، معهد الإنماء العربى، بيروت ، ١٩٨٤ . (المترجم) .

٧ - التسامح والمجتمع المدنى

تطرح رؤية لوك للمجتمع المدنى على حد ما رأينا مفهومًا عن الحكومة محدودة السلطة من أجل حماية المبدأ الاجتماعى العام المتعلق بضرورة حماية حقوق الجميع. وقد جاء هذا المبدأ فى نسيج ما طرحه لوك من مفهومه عن الأغلبية المطلقة ، ولكن يظل هناك مقاربة أخرى لحماية الحقوق عند لوك. فقد اشتملت رؤيته للمجتمع المدنى على حيز ما، خارج الهيكل الرسمى للحكومة يتمتع فيه الأفراد بحماية من أى خرق أو انتهاك لحقوقهم سواء من الآخرين أو من الحكومة، والعنصر المهم الذى ساعد فى خلق هذا المستوى أو البعد من المجتمع المدنى يتمثل فى فضيلة التسامح.

ففى مناقشته الفضيلة المدنية للتسامح الديني، أفاد لوك بأن الناس يتمسكون بمعتقداتهم الدينية بيقين بالغ، وهم فى ذلك لا محالة ينظرون إلى الآخرين- ممن لا يؤمنون مثلهم - نظرة انتقاد، وعدم احترام. فكيف سيكون ممكنًا، فى مواجهة هذه المشكلة، أن تمتد حماية الحقوق لتشمل الجميع بمن فيهم المختلفون فى الديانة؟

أوجد لوك الحل فى كتابه "**رسالة فى التسامح**" **Letter on Toleration** حين دفع بأن الدولة عليها أن تحفظ "المصالح المدنية" من قبيل "الحياة، والحرية، والصحة ... وبالمثل تصون حيازة أو امتلاك الأشياء من قبيل المال، والأراضى، والمنازل، والأثاث وما شابه."(٥٨) فسلطة الدولة لا تتجاوز هذه النوعية من الأمور أو الأشياء، أما أن تنسحب على أمور تتعلق بالمعتقد الدينى فهذا ليس من خصائصها. فالدولة لا يمكنها استخدام سلطتها فى الدفاع عن معتقدات دينية بعينها. والحقيقة لا يمكن استغلال سلطة الدولة فى الترويج "لمسألة خلاص الأنفس."(٥٩).

طبقًا لهذه الرؤية تمثل الكنيسة منظمة خاصة يمكنها أن تقر مذاهبها الخاصة بدون تدخل من الدولة. والأفراد الذين ينضمون إليها لابد، وأن يتفقوا على تقبل مذاهبها وتعاليمها. بالإضافة إلى أنه فى حين أن هذه المؤسسات قد تعلن عن إيمانها بما يمثل المذاهب الدينية السليمة، فهى لا يمكنها باسم الدين أن تغير، ومن ثم، تهدد، أو تسلب "الآخرين حقوقهم، ومنافعهم" (٦٠) ، ذكر لوك أيضًا أن هناك من الأمور

الأخلاقية مثل الوثنية، والحسد، والتكاسل، واللؤم ما يتعارض مع مذاهب دينية معينة، إلا أن الدولة لا يمكن أن تعاقب عليها. وهكذا يدوم الحال ما دامت هذه النماذج من السلوك ليست ضارة بحقوق الآخر أو ما دامت تلك الأشكال من السلوك لا تهدد السلام العام"(٦١) .

لا شك أن مذهب لوك فى التسامح يوحى باتجاه "لتعش، ودع غيرك يعيش (الوارد فى المقدمة -"المترجم"). فقد ذكر أن الناس الذين لا يسببون ضرراً للآخرين عند ممارسة دينهم يجب أن نتسامح معهم. "وهذا الاحتراس واللطف يجب أن يستخدموه تجاه من لا يتدخلون فى شئون غيرهم، ومن لا يحرصون إلا على تمكُّنهم من عبادة الله بالأسلوب الذى يرونه مقبولاً أيًا كان رأى الناس فيهم، ما دام الأسلوب مقبولاً لدى الرب وبمقتضاه يحتفظون بأعظم الآمال فى الخلاص الأبدى."(٦٢) فالجميع أحرار فيما يرغبون فى اعتقاده ماداموا لا ينكرون على الآخرين حقوقهم المدنية الأساسية.

فما الدلالات الضمنية لعقلية "لتعش ودع غيرك يعيش" فيما يخص توسيع حماية الحقوق لتشمل جميع المواطنين؟ من الجائز أن نجد أعضاء نفس الكنيسة راغبين فى المحافظة على احترامهم لأعضاء كنيسة أخرى. ومن الوارد أن يحترم أعضاء الكنيسة الواحدة حقوق غير الأعضاء. بيد أنهم لا يفعلون ذلك بسبب أنهم مؤمنون بأولوية الحقوق عندما يتعلق الأمر بالحقيقة الدينية، وإنما لأنهم يريدون تجنب عدم الاستقرار الاجتماعى الذى قد ينشأ عن محاولة مختلف الناس فرض منظورهم الدينى على الآخرين.

ونتيجة هذا التسامح الذى يعد من بين أهم الفضائل المدنية أن يتحقق التأمين المباشر لحقوق الآخرين بمن فيهم الأجانب ممن يعتقدون فى معتقدات مختلفة. وهنا يأتى تدعيم الناس لحقوق الآخرين لأسباب تختلف عن ذلك الالتزام الواضح الذى يضع حماية الحقوق ضمن الأولويات الرئيسية. فالناس قد تظل ضامرة لفكرة أن هؤلاء الآخرين الذين يتسامحون معهم لا يستحقون بالفعل نفس الحقوق المكفولة لبنى دياناتهم. واتجاه لتعش ودع غيرك يعيش إنما يساعد على إثناء الشخص عن التصرف

بناءً على هذه الرؤية، وذلك من أجل السلام، والاستقرار. ورغم ذلك يبقى هناك شعور عميق بالاختلاف لدى كل طرف يعتقد أن الآخر يفتقر إلى امتلاك الحقيقة، وبسبب تلك الحقيقة يمثل هذا الشعور تهديداً طويل المدى للخيار الدينى لدى كل شخص.

ولقد وجدنا عند لوك بعداً لهذا الاتجاه أفصح عن نفسه فى الموقف من الكاثوليك، والملحدين واللا أدريين agnostics. (*) فقد ذكر لوك انه لا يمكن التسامح مع "آراء" تتعارض والحفاظ على المجتمع المدنى."(٦٣) بناءً على هذه الرؤية تسامح لوك بالكاد مع الكاثوليك زاعمًا أنه لا حاجة بنا إلى التسامح مع (من يسمون بالكاثوليك) الذين يقولون :" الملوك الخارجون على الكنيسة إنما يهدرون تيجانهم وممالكهم."(٦٤) إذن هل كان لوك سيمد قاعدة الحقوق على استقامتها لتشمل الكاثوليك الذين اعتقدوا فى معصومية البابا من ارتكاب الخطأ؟ ربما، فما دام كان متأكداً من أن الكاثوليك لم يكونوا من مفسدى الأوضاع فى المجتمع المدنى فربما كان سيفعل. ولكن يبدو من غير الواضح أنه كان من شأنه أن يتصرف هكذا. أما بالنسبة للملحدين فكانت هناك قوائم أطول من الحقوق المنكرة. فها هو لوك يتحدث عن الملحدين قائلاً: "وأخيراً فإن من لا يمكن التسامح معهم على الإطلاق هم من ينكرون وجود الله. فالوعود، والمواثيق، والعهود، والقسم التى تُعد روابط موثقة للمجتمع الإنسانى لا يمكن إمساكها على الملحد."(٦٥) وأخيراً ليس من الواضح ما إذا كان حتى اللاأدرى سيجد مائدة كاملة من الحقوق فى المجتمع المدنى عند لوك. فهو يقول: على جميع الناس أن يؤمنوا بالله، وبالتالى فلابد للجميع "أن يدخلوا فى أحد المجتمعات الدينية"(٦٦).

إذن فمذهب التسامح لدى لوك يوحى بأن الناس الذين يقومون على جميع الأصعدة بتدعيم القوانين المدنية قد يظلون خارج حمايتها وكذلك يمكن أن يفقدوا نفس الحقوق المكفولة للجميع. ولأن مبدأ لتعش وتدع غيرك يعيش يسمح للناس أن يعيشوا جنباً إلى جنب بدون تفاعل بين بعضهم البعض بغرض خلق روابط مشتركة من الفهم،

(*) هم القائلون بأنه لا يمكن معرفة شىء عن الله . (المترجم) .

روابط من شأنها أن تساعدهم على تقدير معتقدات الآخرين، فقد يعيش الأفراد مع بعضهم البعض ولكن مع شعور بعدم الثقة والارتياب آخذٍ فى النمو. نتيجة لهذا ستكون هناك عوائق حقيقية للتواصل بين الناس، هذه العوائق قد تفضى بالأفراد إلى أن يشكلوا أغلبيات تعمل على سلب أو إنكار حقوق الآخرين ليس لسبب إلا لكون الآخرين يدينون بمعتقدات مختلفة.

مع ذلك فإن الفضيلة المدنية للتسامح توحى بوجود حيز أو مساحة فى المجتمع يمكن للأفراد فيها أن يلتقوا بعضهم البعض، ويشكلون روابطهم أو مؤسساتهم، ويدخلون فى علاقات وفق ما يختارون. وفى هذه المساحة ستتحقق الحماية لحرية الضمير. إلا أن هذه المشكلات التى سردناها بخصوص نظرة لوك للتسامح تشير إلى أن هذه المساحة فى المجتمع المدنى، والتى أشرنا إليها فى الفصل الأول باسم الحيز المستقل للجماعات الطوعية سيعتريها صعوبة الاستمرار عندما لا تكون الفضيلة المدنية للتسامح مدعمة بفضيلة الاحترام المتبادل. فالأخيرة ترمز إلى استعداد الأفراد لإظهار حسن النوايا تجاه الآخرين، حتى تجاه من لا نتفق معهم، بحيث يتعلم الأشخاص على الأقل أن يفهموا وجهات نظر تختلف عن وجهات نظرهم. ونتيجة لهذه الطريقة من الفهم يخلق الناس ظروفًا تتيح للآخرين مساحة فى المجتمع يمكنهم فيها حماية توجهاتهم فى الحياة، وتتبعهم لوجهات نظر دينيـــة أو أخلاقـــية معينة مادام لا يوجد هناك ما يهدد حقوق الآخرين. ولكن إذا غاب الاحترام المتبادل بالمعنى الفعلى فإن الأفراد الذين لا يهددون حقوق الآخرين ربما يظلون فاقدين لمساحة آمنة فى المجتمع لممارسة وجهات نظرهم الخاصة. هذه المشكلة لا يمكن التغلب عليها، ومن ثم تأمين الحيز المستقل من الجماعات الطوعية، إلا عندما تجعل من الاحترام المتبادل جزءًا أسمى من ممارسة الفضيلة المدنية للتسامح.

فالاحترام المتبادل كان له أن يحظى بأهمية خاصة عند لوك ، فكما رأينا أن الصراع الطبقى الذى ينشأ عن علاقات السوق يمكن أن يمثل عقبة أمام تأمين حقوق الجميع ، ويبقى أن وجود فضيلة التسامح مصاحب لها التزام بحكم الأغلبية المقيدة،

والحكومة محدودة السلطات (يمثل شوطًا طويلاً) فيما يخص إمكانية تحقق الاحترام المتبادل، والحيز المستقل حيث إن منظور الاحترام المتبادل لا يمكن إسقاطه من حسابات لوك. والحقيقة أنه لهذا السبب فإن إمكانية تجنب الصراع الطبقى المدمر قد يكون أيضاً قابلاً للتصور.

٨ – الرد والرد المضاد

لقد كان من شأن هوبز أن يدفع بأن رؤية لوك الثانية لحالة الطبيعة تعد بالفعل قريبة من رؤيته هو على الرغم من مذهب التسامح، لأن لوك كان فى حاجة إلى نفس النوع من الدولة التى نادى بها هوبز بغرض تأمين الحرية التى تبشر بها فلسفته. ورد لوك هنا أن مذهب التسامح يمثل فضيلة مدنية من شأنها أن تقلل من الصراع على الدين؛ مما يجعل الحاجة إلى الصيغة الهوبزية للحكومة غير ضرورية. كما أنه من الجائز أن تقل حدة المشاعر المحبذة للدين مع مرور الوقت. وعلى أية حال سيكون الشىء ذو الأهمية الرئيسية فى مجتمع لوك هو تتبع أهداف مادية مثل الثروة، والممتلكات الخاصة، وفى هذا السياق تفقد القضايا الدينية أولويتها، وفى الحقيقة إن القضايا الدينية ربما تصير أقل أهمية، وأقل حسماً عندما تصبح الحرية مرتبطة أكثر فأكثر بالاقتناء المادى.

حتى إذا لم يقلل الاهتمام بالأمور المادية من قوة الاهتمامات الدينية فإن ممارسة مذهب التسامح قد يجعل الناس أكثر عرضة لإرساء التزام مخلص، كأساس للتفاعل مع الآخرين ، بفهم وجهات نظر وحجج من يختلفون عنهم. وإذا ما بزغ هذا الوضع إلى الوجود سيكون الأفراد قادرين على إدخال الآخر فى مناقشة من الوارد أن تصل أو تُفضى – فى وقت من الأوقات – إلى إيجاد أرضية مشتركة. على سبيل المثال، قد يرى الأصوليون فى مناقشتهم للقضايا العامة أنه من الأفضل ألا يثيرون فى تلك المناقشات عناصر الرؤى الدينية الأصولية التى تميل إلى تهديد من يرفضون المذاهب

الدينية الأصولية. فمثلاً عند تناول مسألة الإجهـــاض؛ من الأفـضل ألا ندفع بأن من لا يؤمن إيمان الأصوليين سينتهي به الحال إلى الجحيم. ولكن من شأن الأصوليين أن يكونوا في حاجة إلى تأطير هذه القضية من حيث كونها مسألة أخلاقية يمكن تناولها من افتراضات أخلاقية عامة، افتراضات يتقاسمها الجميع في المجتمع، في هذا السياق يجب أن تثير مسألة الإجهاض أسئلة بخصوص ما يشكل حقوق جميع الأطراف المشتركين، وكيف أن هذه الحقوق يمكن أن يتم توازنها بالشكل الأفضل بحيث يعامل الجميع في النهاية معاملة عادلة. وإحدى النتائج الممكنة لممارسة مذهب التسامح، وتعلُّم مبدأ لتعش وتدع غيرك يعيش، أن يكون الناس قادرين على إيجاد قاعدة أو أساس للفهم، والاحترام المتبادل فيما بينهم.

ولا شك أن هوبز كان من شأنه أن يأمل في نفس الحال أن يصبح الأصوليون وغير الأصوليين أكثر اعتدالاً في نظرة كُلٍ منهم للآخر بمرور الوقت، ولكن من المحتمل أيضًا انه لم يكن ليعتقد في واقعية هذه المحصلة. وتأسيسًا على هذه الحقيقة تكمن الطريقة الوحيدة لحماية حقوق جميع المواطنين في الدولة التي رسمها في ذهنه. وفي هذه الحالة كان لهوبز أن يدفع بأن مذهب التسامح ليس كافيًا لحماية حقوق المواطنين لأنه في مثل ذلك الوضع الذي يلتزم الناس فيه بشدة برؤية خاصة، ستكون الطريقة الوحيدة لكفِّهم عن التدخل في شئون الآخرين هي أن تستخدم الدولة قوتها المعقولة لإجبارهم على الانصياع للقوانين. في حين أن لوك كان له أن يرى هنا أن مقاربة هوبز ستفضي إلى تهديد الحقوق الأساسية للناس. ورداً عليه كان لهوبز أن يدفع بأن تهديد الحقوق ليس مثله مثل إنكار الحقوق، وعلى المدى البعيد وفي إطار حماية تلك الحقوق قد يكون من الضروري أيضًا أن نخلق مناخًا من الخوف بحيث يمكننا أن نهدئ من روع من لديهم الميل إلى مهاجمة حقوق الآخرين.

في المقابل يدفع لوك؛ بأن رؤيته للدولة التي تحد من سلطات الحكومة بأفرعها المختلفة متمثلة في هذه الحالة في السلطتين التشريعية والتنفيذية، تكون اكثر ميلاً نحو تحقيق وضع سياسي من شأنه أن يحمي حقوق الأفراد. أما رفض هوبز للاعتقاد في

دولة تُفعِّل بين سلطاتها يفضى فى نهاية المطاف إلى التسليم بدولة ذات سلطة هائلة بحيث تصبح هى نفسها عدوة الحقوق. على الصعيد الآخر يعترف لوك أنه لتدارك هذه المشكلة، من الضرورى تأمين الشروط فى المجتمع والدولة، التى تحد من سلطات الأفرع المختلفة الحكومة، وإلا ستصبح الحكومة العدو الرئيس للحقوق التى من المفترض أن تقوم هى بحمايتها. ورد هويز هنا أنه من المستحيل تحقيق أهداف دولة عادلة، ومنصفة فى حين أنها، أى الدولة، دائمًا ما تكون مستهدفة من قبل الانتهازيين السياسيين ممن يحاولون تولى أمرها، وابستخلاص سلطتها من أجل أغراضهم الخاصة. وهذا هو بالضبط ما تدعو إليه صيغة لوك للدولة عندما يسمح لسلطة الدولة أن تُقسم إلى أفرع مختلفة من السلطة.

وأخيراً قد يزعم آخرون أن المشكلة الرئيسية لدى لوك فى تعهده بمجتمع مدنى يضمن حقوق المواطنين إنما تتعلق بالصعوبات التى تعترى عملية ضمان الأغلبية المقيدة. الدافعون بهذه الحجة قد يرون أن لوك قد أخفق فى التناول السليم لأثر واقع السوق فى رؤيته لحالة الطبيعة، وهذه الهفوة تشكل خطراً على مفهوم حكم الأغلبية؛ الذى يلتزم فى نفس الوقت بعدم انتهاك حقوق أى مواطن. وعلى نحو خاص قد يدفع البعض بأن المواطنين عند لوك يصبحون معنيين، فى تتبعهم لحقوقهم، بمصالحهم الخاصة وأنهم يرفضون أى اعتبارٍ للصالح الأعم والخير الأشمل. وهى المشكلات التى ناقشها روسوُ؛ كما سنرى فى الفصل التالى .

هوامش الفصل السابع

(١) For some historical background, see Sabine, A History of Political Theory, pp 517, 534 Mulford Q. Sibley, Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought. (New York: Harper and Row, 1970), pp. 373- 74; and Thomas P. Peardon,"Introduction," The Second Treatise of Government, (Indianapolis: Bobbs- Merril, 1952), pp. x-xi.

(٢) Richard Aschcraft, Revolutionary Politics and Locke's Tow Treaties of Government, (Princeton: Princeton University Press, 1986), pp. 280 - 80 .

(٣) Charles Taylor, Sources of the Self, (Cambridge: Harvard University Press, 1989), p. 171.

(٤) Ian Shapiro, "Gross Concepts in Political Argument," Political Theory, 17 : 1, February, 1989 ,pp. 56 - 59.

(٥) John Locke, The Second Treatise of Government, edited by Thomas P. Peardon, (New York: Bobbes-Merrill 1952), pp. , ص ص ٣-٤، فقرة. ٢-٣.

(٦) المرجع السابق.، ص ٤، فقرة. ٣.

(٧) المرجع السابق.، ص ٤، فقرة. ٣.

(٨) المرجع السابق.، ص ص ٥٢ – ٥٣ ، ٩٣ .

(٩) المرجع السابق.، ص ٤، فقرة . ٤.

(١٠) المرجع السابق.، ص ٤، فقرة. ٤.

(١١) المرجع السابق.، ص ٥، فقرة. ٦.

(١٢) المرجع السابق.، ص ٥، فقرة. ٦.

(١٣) المرجع السابق.، ص ٥ – ٦، فقرة. ٦.

(١٤) المرجع السابق.، ص ١٥ ، فقرة. ٢٢.

(١٥) المرجع السابق.، ص ١٥ ، فقرة. ٢٢.

(١٦) المرجع السابق.، ص ١٦ ، فقرة. ٢٥ .

(١٧) المرجع السابق.، ص ١٧ ، فقرة. ٢٧ .

(١٨) المرجع السابق.، ص ١٧ ، فقرة. ٢٧ .

(١٩) المرجـــع الــســابـــق.، ص ٢٠، فــقــرة. ٣٤ . See also ص ص ٩٨ - ٩٩، فـــقـــرة. ١٧٣،
"Locke says that where by property I must be understood here, as in other places to mean that property which men have in their persons as well as goods."

(٢٠) المرجع السابق.، ص ١٥ ، فقرة. ٢٣ .

(٢١) المرجع السابق.، ص ص ١٢ - ١٣ ، فقرة. ١٩

(٢٢) المرجع السابق.، ص . ١٩ ، فقرة. ٣١ ؛ also ص . ٢٢ فقرة. ٣٦ .

(٢٣) المرجع السابق.، ص ص ٢٣ ، فقرة. ٣٨ .

(٢٤) المرجع السابق.، ص ص ٢٨ ، فقرة. ٤٦ .

(٢٥) المرجع السابق.، ص ص٢٨ ، فقرة. ٤٦ .

(٢٦) المرجع السابق.، ص ص ٢٩ ، فقرة. ٥٠ .

(٢٧) المرجع السابق.، ص ص ٢٩ ، فقرة. ٤٨ .

رأى لوك فى المنظومة الربحية باعثًا رئيسيًا للناس للانخراط فى العمل الذي من شأنه أن ينفع المجتمع. وعن العلاقة بين الزراعة وبالتجارة على سبيل المثال ، قال: "أي قيمة لشخص يملك عشرة أفدنة أو مائة ألف فدان من أجود أنواع الأراضي مجهزة و مزودة أيضًا بما يحتاج من ماشية ولكن كل ذلك فى قلب أمريكا حيث لا يملك من أملٍ فى أن يتاجر مع أجزاء أخرى من العالم لكى يجلب المال من بيعه لمنتجاته؟" .

(٢٨) For a good discussion of this aspect of Locke, see C.B. MacPherson, The Political Theory of Possessive Individualism, (Oxford: The Clarendon Press, 1962), pp. 20417 .

(٢٩) Locke, Second Treatise of Government, ,p. 18, para 28 .

(٣٠) MacPherson, The Political Theory of Possessive Individualism, pp. 215-216, 200.

(٣١) Locke, Second Treatise of Government, p. 71, para. 124 - 25 .

(٣٢) المرجع السابق.، ص ٧١ ، فقرة. ١٢٤ .

(٣٣) المرجع السابق.، ص ٧١ ، فقرة. ١٢٤ - ١٢٦ .

(٣٤) المرجع السابق.، ص ٥٥، فقرة. ٩٦ ..Italics added

(٣٥) المرجع السابق.، ص ٧٣ ، فقرة. ١٣١ .

(٣٦) المرجع السابق.، ص ٧٣ ، فقرة. ١٣١.

(٣٧) المرجع السابق.، ص ص. ٨٠ - ٨١ ، فقرة. ١٤٠ .

(٣٨) المرجع السابق.، ص ٧٣ ، فقرة. ١٣١.

(٣٩) المرجع السابق.، ص ٦٨ ، فقرة. ١١٩ .

(٤٠) My view is based upon that of Hanna Pitkin "Obligation and Consent," in philosophy, politics and Society, ed. Peter Laslett, et al., (New York: Barnes and Noble, 1972), p. 62

She says that legitimate authority is "precisely that which ought to be obeyed to which one ought to consent, which deserves obedience and consent to which rational men considering all relevant facts and issues would consent, to which consent can be justified ."

(٤١) Locke, Second Treatise of Government, p. 70, para. 123

(٤٢) المرجع السابق،، ص ٧١ ، فقرة. ١٢٧ .

(٤٣) المرجع السابق،، ص ٨٣ ، فقرة. ١٤٥ – ٤٧ .

(٤٤) المرجع السابق،، ص. ٧٥ ، فقرة. ١٣٤ .

(٤٥) المرجع السابق،، ص ٧٥ ، فقرة. ١٣٤ .

(٤٦) المرجع السابق،، ص ٧٧ ، فقرة. ١٣٦ ؛ also, ص ٦٧ ، فقرة. ١٣٥ .

(٤٧) المرجع السابق،، ص ٨٤ ، فقرة. ١٤٩ .

(٤٨) المرجع السابق. ص ص . ٨٢ – ٨٣ ، فقرة. ١٤٤ .

(٤٩) المرجع السابق.ص ٨٢ ، فقرة. ١٤٣ ؛ ص ٦٨ ، فقرة. ١٥٣ .

(٥٠) المرجع السابق،ص. ٨٦ ، فقرة. ١٥٢ .

(٥١) المرجع السابق. ص ٨٧ ، فقرة. ١٥٤ .

(٥٢) المرجع السابق. ص ٩٢ ، فقرة. ١٦١ .

(٥٣) المرجع السابق. ص ٩٢ ، فقرة. ١٦٠ .

(٥٤) المرجع السابق. ص ٩٢ ، فقرة. ١٦١ .

(٥٥) المرجع السابق. ص ٩٥ ، فقرة. ١٦٨ .

(٥٦) المرجع السابق. ص ٩٦ ، فقرة. ١٦٨ .

(٥٧) المرجع السابق،، ص ص . ١١٧ – ١٨، فقرة. ٢٠٩؛ also, ص ٩٦ ، فقرة. ١٦٨ .

(٥٨) John Locke, A Letter on Toleration, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1955), p. 17 .

(٥٩) المرجع السابق،، ص ١٧ .

(٦٠) المرجع السابق،، ص ٢٧ .

(٦١) المرجع السابق،، ص ص ٤٢ ، ٢٦ .

(٦٢) المرجع السابق،، ص ٢٨ .

(٦٣) المرجع السابق،، ص ٥٠ .

(٦٤) المرجع السابق،، ص ص ٥٠, – ٥١ .

(٦٥) المرجع السابق،، ص ٥٢, .

(٦٦) المرجع السابق،، ص ٥٣ .

الفصل الثامن

چان چاك روسّو

الجماعة والمجتمع المدنى

١- مقدمة

يمكن تناول جـان جـاك روسُّو (*) Jean-Jacque Rousseau (١٧١٢ - ١٧٧٨) كقراءة نقدية لما ورد من أطروحات وحجج عند كل من هوبز، ولوك، وأيضًا لتلك المذاهب التى وُجدت فى الفترة التى يشار إليها فى عصره بالتنوير الفرنسى French Enlight-enment. فيصبح السؤال: ما جوهر النقد الروسُّوى لكل من هذه التقاليد؟

لقد رأينا أن الهدف الرئيسى بالنسبة لهوبز، ولوك هو تحقيق مجتمع مدنى يوفر حماية لحقوق جميع المواطنين. وبالطبع لم تعن المطالبة بالحقوق؛ كما استعرضنا فى الفصلين السابقين؛ أن يُسقِطَ الأفراد من حساباتهم التسليم بضرورة وجود قيود. فما كان المجتمع المدنى عند هوبز، ولوك إلا واقعًا يمكن فيه تحقيق الحرية الفردية من خلال قيود عقلية معينة من شأنها تأمين الحرية للجميع. وقد أوحت وجهة النظر هذه بأن الأفراد لم يعد محتمًا عليهم أن يتقبلوا القيام بأدوار قروسطية تقليدية كأساس وحيد لتحديد هويتهم. وهنا سيبدو أن أثر هوبز ولوك كان أثرًا تحرريًا بوصفه قد دعم الحاجة إلى تحرير الناس من الأنساق التقليدية القروسطية. لكن بالنسبة لـ "روسُّو" كان إسهام كل من الكاتبين مدمرًا للغاية، لأنهما وضعا الرغبة فى الحقوق فى المقام الأول للتجربة الاجتماعية برمتها، وهى المقاربة التى خوّلت الناس الحق فى السعى وراء سعادتهم الشخصية الذاتية، الأمر الذى كان فى الغالب على حساب الفضيلة المدنية المرتبطة بالصالح العام.(١)

(*) كاتب فرنسى ، قضى حياته متنقلاً من بلد إلى بلد ، ومن عقيدة إلى عقيدة، ومن رفيقة إلى رفيقة ، وغالبًا ما كان فى صحة سيئة، ودائمًا ما كان ضحية حسه المرهف ومزاجه العاطفى. وفى قصيدة لبايرون يصف روسو؛ يقول :

"هـو الذى ألـقـى الســحــر عـلى العــاطفــة
ومن الـويل اعــتــصــر البــلاغــة الغــامــرة
وفـــوق ذلـك كـــان يعـــرف كـــيـف يجـــعـل
الجنون جـــمـــيـــلاً ويـخلـع على الأفــعـــال
والخـــواطر الآثمـــة لـونًـا ســـمـــاويًـا"

(المترجم) .

أما فلاسفة التنوير الفرنسيون؛ فقد رأوا أن السلطات الحاكمة كانت مقترنة بتقاليد دينية، وأخلاقية، وسياسية بالية، وأن فرنسا كانت خاضعة لسيطرة زمرة متسلطة يُسيِّرُها كل من الغرور، وتفاهة العقل. ورأوا أن الغالبية العظمى من الناس يمكنها التحرر من هذه العقلية. فمن خلال الثقافة يمكن للناس أن "تستنير" أو تتوفر لهم المقدرة على التفكير السليم الذى سيتيح لهم تجاوز الغرور الجاثم، وإرساء مجتمع تقدمي وأكثر عدالة وسعادة. مع ذلك، رأى روسُّو أن هذا الاتجاه قد أفسد على الناس آمالهم، وتعويلهم على الفضيلة المدنية. وأن ما أسفر عنه التنوير أنه جعل السعى وراء الثروة والترف أكثر أهمية من احترام تلك الفضائل التى من شأنها تأمين الصالح العام للمجتمع ككل[٢] .

فى اتخاذه هذا الموقف من أثر التنوير عاد روسُّو من جديد إلى العهد السابق من الفلسفة الكلاسيكية، ونظر بولَهٍ إلى ما كان فى ذلك العهد من التزام بشرائع الفضيلة المدنية التى كانت تقاليد هوبز ولوك، والتنوير الجديد تعمل على تدميرها. فنراه فى مقالته الشهيرة عن "إسهامات العلوم والفنون" التى ركزت على إخفاقات التنوير يقول: "إن السياسيين القدامى قد تحدثوا دومًا عن الأخلاق، والفضيلة أما عن هؤلاء فى وقتنا الحالى فهم لا يتحدثون إلا عن الأعمال، والتجارة."[٣]

ومن ثم، فالتربية التى استلهمت روحها من التنوير، أو تربية العلوم والفنون، بالنسبة لـ "روسُّو" قد شددت على الإيمان بالتقدم من خلال العلم، والعقل. ورأى روسُّو أن "التقدم" فى المعرفة الذى زاد من الترف، والراحة المادية قد أسفر أيضًا عن فناء الصفة الأخلاقية للحياة[٤] . وهى الحقيقة الماثلة بأفضل ما يكون فى نظام التربية المصاحب لروح التنوير. فالتربية بالنسبة لروسُّو فى عصره، والتى تجسد التعويل الأكبر على التقدم المادى، "تُجَمِّل أذهاننا وتفسد أحكامنا" وذلك لعدم التركيز على احترام فضائل مدنية عظيمة مثل الشجاعة والحب. فى هذا الصدد يقول روسُّو:

"أرى فى كل مكان مؤسسات ضخمة تنشِّئ الصغار وبتكاليف باهظة ليتعلموا فيها كل شىء ما عدا واجباتهم. فأطفالك لن يتعلموا لغتهم، بل سيتكلمون لغات أخرى لا تُستخدم فى أى مكان؛ وسيقدرون على كتابة

قصائد يمكنهم بالكاد فهمها؛ وبرغم عدم معرفتهم التمييز بين الخطأ والصواب، فإنهم سيملكون القدرة التى تجعل الصواب والخطأ أمرًا ملتبسًا على الآخرين بفعل حجج خادعة. ولكنهم لن يعرفوا ما ذا تعنى مفردات مثل الشهامة، والإنصاف، وضبط النفس، والإنسانية، والشجاعة. ولن تلفت كلمة الوطن هذه الكلمة العذبة انتباههم، وإذا استمعوا إلى الله سيكون ذلك لخوفهم منه أكثر من كونه خشوعًا له . "(٥) .

> **"I see everywhere immense institutions where young people are brought up at great expense, learning everything except their duties. Your children will not know their own language, but they will speak others that are nowhere in use: they will know how to write verses that they can barely understand: without knowing how to distinguish error from truth, they will possess the art of making them both unrecognizable to others by specious argument. But they will not know what the words magnanimity, equity, temperance, humanity, courage are; that sweet name fatherland will never strike their ears; and if they hear God, it will be less to be awed by him than to be afraid of him" .**

هكذا أصبح تقويض عقلية التنوير جزءًا رئيسيًا من أجندة روسُّو السياسية. فالسياسة يجب أن تساعد فى إعادة المواطنة، وجميع ما تترعرع عليه المواطنة؛ خاصة الاحترام العام لحاجات المجتمع، والتقاليد المناظرة للفضيلة المدنية. ولتحقيق هذه الغاية يتطلب الأمر، حسب روسُّو، وجود نوع معين من المشاركة السياسية تجعل الأفراد يشعرون، وأيضا يرون أنفسهم جزءًا من مجتمع يخدم فيه كل شخص حاجات، وشئون الصالح العام، ومن ثم يخضع كل فرد مصالحه الخاصة للحاجات الأعم، والأكبر للمجتمع.

فلم يكن لروسُّو، أن يقبل أيًا من وجهتى نظر لوك أو هوبز بصدد حكومة المجتمع المدنى بما فى ذلك مفهوم "السلطة التنينية" لدى الأخير، "والحكومة المحدودة" عند الأول. ففى كلتا الحالتين لا تساهم هذه الأشكال من الحكومة سوى فى تدعيم خبرة اجتماعية مدنية يكون الهدف الرئيسى فيها وضع أولوية المصلحة الخاصة على احترام

الصالح العام. فبينما يقال إن المجتمع المدنى، عند كل من لوك، وهوبز يدعم الصالح العام؛ المتمثل فى تلك الحالة فى الالتزام بتأمين الحرية، والحقوق المتساوية؛ فإنه فى الواقع يروج لمجتمع لا يقوم إلا على تسهيل نزوع كل شخص للبحث عن مصلحته الخاصة. وهو الميل الذى سيقلبه روسو بخلق مجتمع مدنى يقوم على خبرة المشاركة المباشرة للمواطنين فى صياغة القانون الذى يعيشون جميعًا بمقتضاه.

٢ -الأنانية، وحب الذات:

كتمهيد لمناقشة رؤية روسو لحالة الطبيعة فى الجزئية القادمة نرى من الضرورى أن نستوضح مفهومه عن حب الذات **self-love**، وكيف أنه يختلف عن الأنانية **selfish-ness**. فقد ذكر فى مؤلفه الرئيس فى التربية "إميل" **Emile**(*) أن الأنانية هى حالة ذهنية دائمًا ما نقارن فيها أنفسنا بالآخرين، على أمل أن يتطلع إلينا الآخرون ويرغبون فى أن يكونوا مثلنا. "هذه الأنانية التى دائمًا ما تجعلنا نفاضل بين أنفسنا والآخرين، لا تصل مطلقًا إلى إشباع، لأن هذا الشعور الذى يجعلنا نؤثِر أنفسنا على الآخرين إنما يقتضى أن يؤثرنا الآخرون على أنفسهم، وهو درب من المستحيل."(٦) ورغم استحالة هذا المشروع، إلا أننا نجد أن الأنانيين يسعون إلى جعل الآخرين راغبين فى أن يكونوا مثلهم بأية طريقة. وهو الأمر الذى سيجعلهم فى الغالب يلجئون إلى أشكال مختلفة من الخداع، والحيلة. وبديهى أن هؤلاء سيملؤهم شعور بأهمية الذات عند خروجهم على الآخرين مُظهرين تجاههم "زهو عظيم، ومكر خادع، وجميع ما يأتى فى أعقاب ذلك من رذائل."(٧) فنحن نحاول أن نقنع الآخرين إلى أى مدى نحن مهمون ، وذلك بإطلاعهم

(*) كانت رواية إميل أعظم ما كتب روسو فى التربية على الإطلاق ، سواء فى اتساع تأثيرها أو دوام بقائها ، وفيها يذهب إلى أن التربية يجب ألا تكبح أو تطوع ميول الطفل الطبيعية ، بل يجب أن تشجعها حتى تنمو وتزدهر ، كما أن التعليم لا يجب أن يأتى من الكتب ومن الإرشادات اللفظية ، بل من الخبرة المباشرة بالناس والأشياء ؛ والأسرة لا المدرسة هى الميدان الحقيقى للتعليم ، وأدواته هى الحب والتعاطف لا القواعد والعقوبات ، ولا ينبغى أن يكون الدين مسألة عقائد ومعتقدات ونصوص وشكليات وإنما هو أن يتغلغل فى القلب شعور بالهيبة والعبادة ، ذلك الشعور الذى يوحى بالله الذى هو وراء عقولنا. (المترجم) .

على جميع ما نملك من ثروةٍ، وترفٍ، وجاهٍ؛ على أمل أنهم إذا ما رأوا مثل هذه الأشياء سيرغبون في أن يصيروا مثلنا.

أما الظرف الأكثر صدقًا فقد دعاه روسُّو بحب الذات الذى دائمًا ما يكون خيراً، ودائمًا ما يكون متوافقًا مع نظام الطبيعة. فحفظ حياتنا يعد محل ثقة الجميع، ويجب أن يكون همنا الأول هو الحرص على حياتنا، وكيف لنا أن نحرص على حياتنا باستمرار ما لم نوليها بأعظم ما لدينا من اهتمام."[8] ونحن بتفادينا تلك الحياة التى نسعى فيها لأن نكون أناسًا آخرين غير أنفسنا من أجل أن نجعل الآخرين مثلنا؛ إنما نركز على أنفسنا، وتنمية مشاعرنا الفطرية، وميولنا الطبيعية. فبظهور هذه الأخيرة؛ نصل إلى فهم كامل لطبيعتنا الحقيقية. وهنا من شأننا أن نفهم أن "العواطف الرقيقة، والنبيلة إنما تنطلق من حب الذات، فى حين تنطلق مشاعر الكراهية، والغضب من الأنانية."[9] ونتلقى هنا من روسُّو فهمًا واضحًا لفحوى المشاعر الطبيعية لدى الناس عند وصفه لمراهقة شاب قبل أن تفسدها إغواءات حياة جنسية عابثة. فالشاب غير الفاسد يفصح عن "عواطف رقيقة، وجياشة" وعن قلب دافئ ... يخفق لمعانات أقرانه"، هذه النفس الطبيعية تحركها "الرأفة، والرحمة، والجود"[10] .

ما يدفع به روسُّو هنا أن هذه المشاعر الطبيعية التى تهبنا إرشادًا أخلاقيًا مهمًا، نجدها محرومة من التعبير عن نفسها فى هذا المجتمع الحديث الفاسد. وفى تفسيره لوقوع مثل هذه النوعية من المأساة، يتضح أن روسُّو؛ شأنه شأن هوبز، ولوك؛ قد استخدم منهجًا يبدأ مما يُفترض أن يكون تصويرًا دقيقًا للإنسان ما قبل المجتمع، إلا أن نظرة روسُّو لهذا الإنسان ما قبل المجتمع فى حالة الطبيعة تختلف جذريًا، كما سنرى فى الجزئية التالية، عن رؤى هوبز ولوك.

٣ -المحاضرة الثانية: أصل انعدام المساواة بين الناس

يُعد تفنيد روسُّو لانعدام المساواة السياسية هو المحور الذى يدور حوله تصويره لمصدر ضلالنا عن حالة النفس الطبيعية ، فما انعدام المساواة السياسية؟ إذن بخلاف

اللامساواة الطبيعية التى تشير إلى فروق فى القدرات، والإمكانيات، تنبثق اللامساواة السياسية عن موافقة الناس، وهى " تتألف من الامتيازات المختلفة؛ التى يتمتع بها البعض على حساب الآخرين كأن تجعلهم الأغنى، أو الأكثر جاهاً، أو الأقوى منهم، أو حتى مجرد أن تجعل الآخرين يرضخون لطاعتهم.[11] وفى مناقشته لانعدام المساواة السياسية أراد روسُّو أن يبين كيف حدث أن تخلّى عامة الناس فى المجتمع لقلة من الناس عن حق السيطرة على بقية المجتمع حتى ولو استخدمت هذه القلة السلطة فى إعلاء مصالحها الخاصة على حساب الصالح العام. ليست فقط سياسة الصالح العام هى المستحيلة فى هذا السياق، بل المستحيل أيضاً هو قيام مجتمع على أسس احترام تلك الغرائز، والمشاعر الطبيعية التى تمكّن الناس من امتلاك الحس المتواصل بالتعاطف نحو الآخرين.

ولكى نفهم كيف ينشأ ويتطور وضع كهذا من الضرورى أن نقتفى أثر الخطوات التى قطعتها البشرية بدءاً من حياة الناس كما هم فى حالة الطبيعة، ثم استعراض تقدمهم من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع الحديث. وعلى مـــدى هذا الطريق ســنبين ما الذى جعل الناس ينحرفون عن تتبع الحقائق التى تأتى من قرارة أنفسهم، وما الذى ساعد فى تدشين نظام من اللامساواة السياسية الذى يزدريه روسُّو. فمبحث روسُّو فى المحاضرة الثانية **Second Discourse** هو تفسير "سلسلة العجائب التى بمقتضاها .. يشترى الناس الراحة الخيالية بالنعيم الحقيقى."[12] .

فى حالة الطبيعة عند روسُّو ليس الدافع عند الناس البدائيين هو البحث عن القوة، كما كان الحال عند هوبز، كما أنهم ليسوا عقلانيين خاضعين لأحكام وضعها العقل، كما كان الأمر عند لوك. إنهم يعيشون فقط من أجل حاضرهم، ولا يملكون خطة عقلية لمستقبلهم. ليس لديهم تشبيكات اجتماعية أو اعتمادات على بعضهم البعض. غرائزهم الطبيعية تملى عليهم مشاعرهم، وحاجاتهم. وهكذا وصفهم روسُّو : إنهم مصيرون بحافزين طبيعيين أساسيين، أحدهما لحفظ الذات (الحاجة إلى الطعام، والمأمن، والملبس، والجنس) ونفور طبيعى من رؤية أى كائن لديه إحساس، خاصة بنى جنسنا، فى حالة هلاك أو ألم" أو لنقل هى حفيظة عدم الإضرار بالآخر.[13] .

ومن هنا؛ على الناس في سعيهم وراء حاجاتهم الأساسية ألا يوقعون الأذى بالآخرين. لماذا يفترض أن يكون الناس مفطورين على عدم الإضرار بالآخرين؟ لأنهم مدفوعون بمشاعر التراحم، وهو التعاطف الذى يظهره الناس تجاه الآخرين ولا يرجع إلى أى نوع من "الحجج الدقيقة" حول طبيعة الصواب والخطأ بل من كونهم يستفتون قلوبهم. وهنا لا توجد حاجة إلى قوانين ضد القتل، والسرقة، والاغتصاب لأنه ليس هناك ما يدفع لارتكاب مثل هذه الأشياء. وبفعل هذا الوازع الطبيعى نرى أنفسنا مقبلين على "أن نفعل ما هو خير لنا بأقل ما يمكن من الإضرار بالآخرين."(١٤) **Do what is good for you with as little harm as possible to others.**

ووضع هذه الحكمة كجزء من أنشطة الحياة اليومية؛ لا يتطلب بحثًا أخلاقيًا معقداً فى التصرفات المزمع القيام بها. فالبدائيون يفعلون ما يبدو لهم الأقرب إلى الطبيعة ، فهم عندما يجوعون يأكلون، وعندما يحتاجون لمأوى يبحثون ويجدون، وعندما يكون لديهم بواعث جنسية يشبعونها. ولكنهم على أية حال، يشبعون حوافزهم فى وجود إحساس ما يحضهم على عدم الإضرار بالآخرين. إذن فالسلوك الشخصى هنا هو مجرد محصلة لحاجات المرء الحقيقية، والأساسية (١٥) ، يقول روسو: "إن كل إنسان ينتظر فى سلام القوة الدافعة للطبيعة، ويسلم نفسه لها بدون اختيار، وبلذة تفوق الجنون، وبمجرد أن تشبع الحاجة تخمد الرغبة عن بكرة أبيها."(١٦) فى المقابل من ذلك، يحقق الشخص الحديث إحدى رغباته لمجرد أن يجد نفسه فى حاجة لإشباع رغبة أخرى، فالحياة سلسلة لا تنتهى من الرغبات ليس فيها، إذا افترضنا تحققها، ما يهب المرء السعادة. مع ذلك فالإنسان البدائى يعكس السلام فى بساطته " فنفسه التى لا يعتملها شىء ، مسلّمة إلى إحساس واحد يتمثل فى وجوده الحاضر بدون أية فكرة عن المستقبل مهما كان قربه، ومشروعاته مثل رؤياه لا تتجاوز نهاية اليوم. (١٧) .

إن البدائيين، مثلما أشرنا، متحررون من أى اعتماد اجتماعى. وهم مبدئيا يعيشون بمفردهم مستقلين عن أية علاقات دائمة. ويكوّنون تجمعات مع بعضهم البعض لمجرد إشباع غايات مرغوبة متبادلة. فالارتباط الجنسى يحدث على أساس الحاجة إلى

الإشباع الجنسى المتبادل. وبمجرد تحقيقه ينفصلان ويمضى كل إلى حال سبيله، وربما لا يرون بعضهما مرة أخرى. والأمهات أرضعن أطفالهن وقاموا بتغذيتهم إلى أن صاروا قادرين على رعاية أنفسهم، فبمجرد أن يتحقق لهم ذلك يمضى كل إلى حال سبيله، وبعد برهة من الزمن لا يتعرف أى منهم على الآخر[١٨].

ولكن عندما اكتشفوا أن فى مصلحتهم أن يعملوا مع بعضهم البعض لتأمين حاجات مشتركة تضمن حياتهم ولت هذه العلاقات العابرة لتبدأ مرحلة العلاقات الدائمة[١٩] . أثناء هذه المرحلة عمل الناس معًا بدون الحاجة إلى لغة رسمية، وتعلموا التواصل "بصرخات غير مفهومة بجانب العديد من الإيماءات وبعض الأصوات الإيحائية."[٢٠] كما اخترعوا بعض الأدوات مثل البلطة، والأحجار المسنونة التى تتيح لهم توفير حاجاتهم الأساسية. فى هذه المرحلة أيضًا تشكلت الأسر لأول مرة، ودخلت الملكية الخاصة إلى حيز الوجود. والحقيقة أن الملكية لم تُوْجِد فى هذه المرحلة ظروفًا معادية لسعادة الجميع لأن كل شخص كان مجبراً على احترام ملكيات الآخرين، وإلا كان سيواجه صراعًا ضاريًا مع من سيسلبه إياها.[٢١].

علاوة على أنه لم تكن هناك حاجة إلى التورط فى صراع من هذا النوع نظراً لأنه كان هناك من الممتلكات ما يكفى الجميع. ولأن لدى كل فرد من الممتلكات ما يمكنه استخدامه فحسب، فلم يكن هناك من هو فى حاجة إلى امتلاك ما لدى الآخرين، ومن ثم لم يكن هناك من يرغب فى سلب أملاك الآخرين.

فبينما كانت أولى العلاقات الدائمة التى أوجدها البدائيون، خطوة على الطريق إلى الحياة الحديثة، فهى لم تكن منبع الفساد الأخلاقى، وانعدام المساواة السياسية. ويصف روسُو هذا الوضع بكلمات شعرية قائلاً : « إن نظام الأسرة يمثل "التعود على عيشة مشتركة"، ويولِّد أعزب ما يعرفه البشر من مشاعر: الحب الزوجى، والأبوى " »[٢٢] . كما أن هذا الوضع كان مرتبطًا بتوفر ما يكفى من وقت فراغ، وراحة. وقد كان لهذه الأبعاد الجديدة أن تجعل الناس أقل اكتفاءً ذاتيًا وأكثر شدة على المستوى الذهنى، والجسمانى

مما كانوا عليه فى الماضى، وأيضاً أكثر عرضة للاعتقاد فى أنهم إذا حرموا من هذه الامتيازات سيرون أن الحياة أصبحت قاسية معهم.(٢٣)

إلا أن هذه الخبرة لم تكن بالعامل الرئيسى فى قلب، وتثوير الحياة البشرية. هناك أسباب أكثر أساسية كانت آخذة فى العمل ، فقد تصور روسُّو مبدئياً أن الناس كانوا يعيشون على قطعة أرض متصلة، ولكن بعد أن وقعت الفيضانات، والزلازل انقسمت منطقة العيش الرئيسية إلى عدة جزر مختلفة. فالناس هنا كانوا قد أُجبروا على العيش معًا فى هذه الجهات المختلفة، ومن ثم تطوير لغات منفصلة، ومجتمعات متميزة، ومتنوعة. فى هذه الأوضاع الجديدة اتحد الناس فى مجتمعات دائمة، وكونوا الأمم التى توحدت بفعل تقاليد، وأعراف مشتركة(٢٤) .

هذه الأشكال الجديدة من ترتيبات العيش الدائمة كان لها أثر مهم على حياة الناس. فقد طور الناس "أفكاراً عن الجدارة merit والجمال"، ولأنهم بدءوا فى مقارنة أنفسهم بالآخرين وفقًا لتلك المعايير العامة التى تقدرها الأمة ككل ، فقد كان لمن وصلوا إلى المكانة الأفضل أن يثيروا الحقد لدى الآخرين.(٢٥) ولكن حتى هذا الوضع لم يكن إرهاصًا لخلق انعدام المساواة السياسية. حيث إن الأمر مازال متمثلًا فى أن الأفراد كانوا يعيشون وفقا لمعايير أخلاقية عامة للمجتمع. فلم يكن فى هذا الوضع من أحدٍ، ولا حتى من ذوى القدرات والإنجازات الأرفع شأواً، معصوماً من الامتثال لتلك المعايير. يقول روسُّو: "كان من الضرورى أن تصبح العقوبات أكثر شدة، وصرامة بما يتناسب مع ازدياد، وتواتر الأسباب المؤدية لارتكاب الجريمة."(٢٦) لقد رمزت حياة المجتمع البدائى لوجود شعور قوى بالفضيلة المدنية اقتضى من كل فرد أن يخدم الخير الأعم للمجتمع. فالمرء لم يكن متاحٌ له؛ بحكم امتلاكه قدرات فائقة؛ أن يتفادى مثل هذا الالتزام. يقول روسُّو : "هذه الفترة من تطور القدرات البشرية تحتفظ بمكانة وسيطة بين الكسل الطبيعى indolence الذى اتصفت به حالتنا البدائية، وبين النشاط النزق الذى تتسم به حالة التمركز حول الذات، ومن ثم فهى من المؤكد أكثر الحقب سعادة، واحتمالاً."(٢٧).

ولم تكن أيضًا بنية العمل فى المجتمع البدائى هى التى وضعت الخطوة المصيرية التى أقحمت ذلك المجتمع فى انعدام المساواة السياسية. فقد كان كل شخص فى النظام البدائى منخرطًا فى جميع مراحل الإنتاج التى تمر بها أية سلعة. ولم يكن هناك، حتى هذا الحين، تقسيم للعمل يجزئ العمل إلى مهام بسيطة ويجبر العامل أن يهمل ما يمتلكه من مهارات بغرض أن يكون أكثر كفاءة على خط الإنتاج. بل ظل العمل بمثابة المحاولة التى يمكن للمرء فيها إظهار مهاراته، وإسهاماته فى المجتمع، وبفعل هذه الأعمال يصبح معروفًا، ومحترمًا لدى الآخرين. "وبقدر ما وظفوا أنفسهم كاملة لإنجاز مهام يمكن إنجازها بواسطة فرد واحد، ولفنون لم تكن تتطلب تعاون الكثير من الأيدى؛ فقد عاشوا أحرارًا، أصحاء، صالحين، وسعداء بقدر توافقهم مع طبيعتهم، واستمروا فى التمتع فيما بينهم بأعزب مكافأة التفاعل المستقل"(٢٨) .

الخطوة الحاسمة للبشرية ظهرت مع اختراع علم استخلاص المعادن met-allurgy، والزراعة ، "العلمان" اللذان، على حد ما قال روسُّو، حولًا المجتمع إلى اتجاه انعدام المساواة السياسية، وذلك بتغيير طبيعة العمل، وإدخال أشكال مدمرة من الملكية الخاصة. وفى وصفه لهذه الأحداث صور روسُّو مساوئ وشرور مجتمع السوق التجارى.

فمع اكتشاف المعادن قامت صناعات جديدة لم يكن لها أن تستمر إلا بتحويل الجميع إلى مراكز إنتاج فى المدن. غير أنه مع تزايد أعداد العمال بقيت هناك فئة قليلة من الناس لتقوم بوظائف إطعام بقية المجتمع. ولمواجهة هذه المشكلة استخدمت المعادن لخلق أدوات تساعد على الزراعة بكفاءة أعلى. وهنا تمكنت الفئة القليلة من إنتاج كميات أكبر من الطعام تكفى لتغذية العدد المتنامى من السكان فى المدن.(٢٩) وظهرت حقوق الملكية الخاصة من هذا الوضع أيضًا. فقد خُوِّل للفلاحين الذين يفلحون أرضهم لإنتاج الطعام، أن يخلقوا قيمة من عملهم، ومن ثم فقد نالوا الحق ليس فقط فى منتجات عملهم بل أيضًا فى ملكية ما يكدحون فيه. إذن فقد ذكر روسُّو، شأنه شأن لوك؛ أن المجتمع كان مطالبًا بحماية حقوق الملكية لجميع أعضائه.(٣٠) .

تشير هذه الوقائع إلى أنه بمصاحبة التقدم الاقتصادى الذى تم بفعل التقدم فى صناعة المعادن والزراعة كانت هناك تباينات متصاعدة ما بين الناس فيما يتعلق بالقوة، والنفوذ. فقد نمت المدن فى حجمها بحيث شيدت المصانع داخلها، وحولها، وصار الذين امتلكوا المصانع وتحكموا فى عمل العمال من الأثرياء. وفقدت المناطق الزراعية سكانًا ، لكن مَنْ ظلوا يمارسون النشاط الزراعى ؛ أصبحوا من ذوى الأملاك المترفين. وبإيجاز "لقد قام الأقوى بمعظم العمل، والأبرع استفاد من مهارته أفضل استفادة، والأكثر عبقرية منهم أوجدوا طرقًا لاختصار عملهم."(٣١) ماذا عن البقية؟ لأنهم افتقدوا إلى المهارات أو الحظ فى تأهيل أنفسهم كمُلاك مصانع أو فلاحين ناجحين فقد فقدوا الأهمية، والكرامة فى المجتمع. وفى هذا الوضع من اليسير أن نفهم أن الفروق الطبيعية ستتحول إلى فروق سياسية. يقول روسُّو: "إذا كانت المواهب متساوية، وإذا كان استخدام الحديد، واستهلاك الغذاء دائمًا فى توازن دقيق"(٣٢) لكان للمجتمع أن يظل فى توازن، ولم يكن لأية تفرقة سياسية أو اجتماعية أن تظهر. وانتقل روسُّو، ليقول:

" فهناك تفرقة طبيعية تفصح عن نفسها بصورة تدريجية كتفًا إلى كتف مع تفرقة مرهونة بالعملية الاجتماعية. فالفروق بين الناس التى تتطور بفعل هذه الوقائع؛ تأخذ فى الإفصاح عن نفسها بصورة أوضح كما يزداد تأثيرها دومًا، وتبدأ فى التأثير على مصير الأفراد بنفس النِّسب " (٣٣).

" Thus it is that natural inequality imperceptibly manifests itself together with inequality occasioned by the socialization process. Thus it is that differences among men, developed by those circumstances, make themselves more noticeable, more permanent in their effect, and begin to influence the fate of private individuals in the same proportion " .

وظهرت طبقة قوية سيطرت على بقية المجتمع، والمحصلة أن نشبت الحرب الأهلية بين الأغنياء والفقراء.(٣٤) ولكن لم يكن للأغنياء أن يتمتعوا بما حققوه بينما كانوا دائماً عرضة للوقوع فى خطر الحرب، وأيضاً لم يتسنَّ للفقراء أن يحسّنوا من أوضاعهم حين كانت حالة الحرب واقعاً جاثماً. ومن هنا خطط الأغنياء لخلق سلام جديد ينزع فتيل الغضب عند الفقراء بدون أن يتطلب ذلك أية تضحيات على حساب أنفسهم. وانخدع الفقراء باعتقادهم فى أن العدالة ستحل فى المجتمع؛ كمحصلة للسلام؛ وأنه سيتم إرساء نظام اجتماعى من شأنه حماية مصالحهم، ومنحهم الحقوق، والعدالة. لذلك تحدث الأغنياء عن تحقيق العدالة من خلال إحلال مجتمع مدنى من شأنه توفير الحرية للجميع. وبالطبع لم يكن فى نيتهم، أى الأغنياء؛ أن يلبوا حاجات الفقراء. إنما قصدوا فقط أن يبدو الأمر وكأنهم فعلوا ذلك.

ولكن الفقراء عن دون حنكة؛ وبالطمع الذى ملأهم؛ فقدوا القدرة على خلق حلولهم الخاصة بهم، ومن ثم نجدهم يوافقون على "تقييد أنفسهم بسلاسل الأغنياء على اعتقادٍ منهم أن ذلك تأمين لحريتهم." ومحصلة ذلك؛ أن انتهى الحال بالفقراء إلى الموافقة على عقد اجتماعى أعطى حياة أطول لظلم الماضى، ولكن هذه المرة بتصديق من الفقراء. ومن ثم استطاع الأغنياء أن يحكموا من خلال المؤسسات التى انخدع الفقراء فى تأييدها، وبدا أن الأغنياء لم يعودوا فى حاجة إلى اللجوء للقوة لتبرير سلطتهم.(٣٥).

وفى تلخيصه لهذه الخبرة يقول روسُّو:

"هكذا كان ... أصل المجتمع، والقوانين التى أضافت للمستضعفين أغلالاً جديدة، وللأغنياء قوى جديدة ... وأرست إلى الأبد قانون الملكية الخاصة، وانعدام المساواة، وحولت الاغتصاب الحاذق للحقوق إلى حق مبرم، ومن أجل أرباح قلة طموحة جشعة؛ بات جميع البشر من الآن فصاعداً خاضعين للعمل، والعبودية، والشقاء."(٣٦).

"such was...the origin of society and laws, which gave new fitters to the weak and new forces for the rich...established forever the law of

property and of inequity, changed adroit usurpation into an irrevocable right, and for the profit of a few ambitious men henceforth subjected the entire human race to labor, servitude and misery" .

فالتفرقة السياسية التى وافق عليها العامة من الناس لم تكن سوى موافقة على عبوديتهم للأغنياء.

٤ - فقدان الفضيلة المدنية :

توحى هذه اللوحة التى رسمها روسُّو فى عمله "مقالات عن أصل عدم التكافؤ" The Discourses on the Origin of Inequity بأن السياق الاقتصادى للمجتمع الحديث إنما يتيح لذوى المهارة الفائقة أن يحرزوا سيطرة على الآخرين، وأن يستخدموا قبضتهم هذه فى تعزيز ثروتهم، وسلطتهم السياسية فى المجتمع. ومن ثم ظهر شكل جديد من الحكم الطبقى، شكلٌ لم يعد قائمًا على الهيراركية Hierarchy، أو البناء الطبقى الهرمى التقليدى الذى وجد فى العصور الوسطى، بل كان حكمًا يقوم على قدرة المرء على إجراء العمليات الإنتاجية لصالحه الخاص.

وصارت الملكية الخاصة رمزًا، بالنسبة لروسُّو، ليس فقط للنمط الجديد من الحكم الطبقى ، بل أيضًا لمنهج حياةٍ يطأ تحت قدميه تقاليد الفضيلة المدنية. كما أن هذه الأنظمة الإنتاجية الجديدة؛ قد جعلت من المال الشيء الأهم على الإطلاق ، فبدون المال يصير من المستحيل شراء الماكينات، والمواد الأخرى الضرورية لإحراز مكانة متميزة فى سياق السوق القائمة على الصناعة. لذلك تأسست أنظمة المال لخلق عوائد تتيح للمستثمرين التحصل على الأموال التى يمكن استخدامها فى توسيع القاعدة الصناعية للمجتمع. ومن ثم تحول جل الاهتمام، والانتباه إلى بيان الربح، والخسارة. نعم لا شيء البتة سوى الربح.

لكن روسُّو اعتقد؛ أن "أنظمة المال كانت اختراعًا جديدًا، لم تنتج شيئًا."(٣٧) وكان لهذا الانشغال بالمال أن يحول العامة من الناس إلى أفراد "يبحثون عن الترف"،

محالتون" و عنيفون" و "أوغاد".[٣٨] وبفعل هذه الاتجاهات لم يعد لدى الناس حب الخير الأعم للمجتمع، ولم يعودوا حتى مكترثين بأن تكون إسهاماتهم فى تلبية حاجات المجتمع محل تقدير أم لا. فالبحث عن المال لم يفعل فى حقيقة الأمر سوى أن دمر مستقبل الفضيلة المدنية فى المجتمع.

وعندما يحدث هذا، فلا غرو أن تفسد سياسة المجتمع هى الأخرى. فالقادة السياسيون معنيون أكثر بإعلاء هذا النوع أو ذاك من الملكيات الخاصة، وليس لديهم المقدرة على صياغة أو ترسيخ مفهوم الخير العام. وكل من يدخل السياسة يفعل ذلك بنية بسلب، ونهب العامة.[٣٩] الأصوات تُشترى، والانتخابات تُزور، والحكومة غير قادرة على وضع المصلحة العامة ككل فى المقدمة. فى المقابل، فى مجتمع اقترن بفكرة الفضيلة المدنية، نجد القادة مجبرين على إظهار الاحترام والتقدير للصالح العام. والقادة فى هذا الوضع يصبحون بالفعل خادمين حقيقيين للشعب.

هنا قد يُطرح السؤال: كيف يمكن لسياسة فاسدة أن تتحول إلى سياسة جديدة للفضيلة المدنية؟ اعتقد روسُّو أن فى الإمكان مجابهة هذه الميول السيئة للأنظمة الاقتصادية الجديدة. والمَنفَذ هنا سيكون من خلال شكل للتربية المدنية تعلم الأفراد واجباتهم، وتعلمهم وضع حب الوطن فى المقام الأول.[٤٠] ورأى روسُّو أنه بنشر هذا الهدف، والتعريف به على نحوٍ جيد سيكتسب قوة هائلة من شأنها قلب جميع الآثار السيئة لعقلية المال رأسًا على عقب. فبمجرد أن يكون لدى الناس حب لوطنهم سيصبحون قادرين على وضع حاجات الأمة فوق المصلحة الذاتية. ومن ثم تعود الفضيلة المدنية، أخيراً، لتتزعم الموقف."[٤١] فهدف السياسة الخالية من الفساد؛ أن تجعل الناس فضلاء، والطريق الأمثل لذلك هو تعليم الناس كيفية المحافظة على شرائع الفضيلة المدنية، **وهو الهدف الذى سيمثل فكرة رئيسية للعقد الاجتماعى الجديد.**

٥- العقد الاجتماعى الجديد، والمجتمع المدنى الجديد

كيف توقع روسُّو إنجاز هذا الهدف؟ فى مناقشته لعقده الاجتماعى الجديد فى كتابه "عن العقد الاجتماعى" On the Social Contract ، أعرب روسُّو عن أمله فى أن يصبح الناس جزءاً من مجتمع يقوم على أهداف، وقيم عامة مشتركة. فبمجرد وجودهم فى مجتمع كهذا، لن يعودوا معنيين فى المقام الأول بمصالحهم الخاصة، بل سيجعلون السعى وراء الخير العام هو البعد الأكثر أهمية فى حياتهم. فما طبيعة ذلك المجتمع الجديد الذى كان فى ذهن روسُّو؟ هذا ما نود أن نورده، فى هذه الجزئية، بشىء من التفصيل.

" لقد أوضح روسُّو؛ فى تناوله لمسألة التحول الجوهرى للأفراد من أفراد يتمركزون حول ذاتهم إلى مواطنين يتمتعون بعقلية اجتماعية متى كان طرحه للسؤال التالى: كيف يمكن إيجاد شكل من الاتحاد يمكنه، ومن خلال جميع القوى المشتركة أن يذود عن شخص، وأموال كل طرف في هذا الاتحاد، ويظل كل فرد، رغم اتحاده مع الآخرين لا يطيع إلا نفسه، ويبقى حراً كما كان من قبل؟ "(٤٢) .

"how to "find a form of association which defends and protects with all common forces the person and goods of each associate, and by means of which each one, while uniting with all, nevertheless obeys only himself and remains as free as before?" .

كانت إجابة روسُّو؛ فى إيجاد عقد اجتماعى جديد تشير إلى أنه "لابد لكل فرد أن يكون على استعداد إلى تحويل (أو نقل) كل ما له من حقوق إلى المجتمع. ونظراً لتساوى الجميع أمام هذا الشرط فلن يكون من مصلحة أحد أن يجعل من هذا عبئاً على الآخرين."(٤٣) ولكن لماذا يتحتم على الناس اعتناق مثل هذا النوع من التنظيم الاجتماعى؟ السبب أنهم يأملون فى تحديد أنفسهم كجزء من تنظيم جماعى، وهم فى ذلك مستعدون؛ شأنهم شأن الآخرين عموماً؛ أن يخضعوا إلى قواعد، وأهداف عامة فى ظل هذا التنظيم. ما الفائدة التى ستعود عليهم من جراء ذلك؟ يقول روسُّو: أنه "عندما

يهب كل شخص نفسه للكل فهو لا يهبها لأحد"، حيث يصبح الجميع محكومين بنفس الفكرة للصالح العام التى تُرى آنذاك نافعة للجميع بما فيهم بالطبع الشخص نفسه. ومن ثم لا يعد أى شخص خاضعًا للسلطة المتعسفة للآخر "يسير الجميع فى ركب التوجه الأسمى للإرادة العامة."[٤٤] "Under the supreme direction of the general will" .

ويجعل الإرادة العامة أساسًا لحياة المرء يعود الأفراد ليتصرفوا مع بعضهم البعض كما كانوا عندما كانت المشاعر الأخلاقية الطبيعية للمجتمع البدائى هى التى تملى عليهم طريقة التصرف. وترمز الإرادة العامة هنا إلى الالتزام بإعطاء الأولوية "للمصلحة العامة" أو الصالح العام كمقابل للمصلحة الخاصة.[٤٥] والحقيقة أنه لخلق مجتمع معنىً بحاجات كل فرد فيه يجب على الجميع أن يُخضِعوا مصلحتهم الشخصية لخدمة المصلحة العامة. ولإعمال مثل هذا المِشروع يجدر بنا أن نتقبل تصورات معينة حول المجتمع، والسياسة نوضحها فيما تبقى من هذه الجزئية.

أولاً: ترتبط الإرادة العامة بالحقوق التى يجب توفيرها للناس، وتنبعث تلك الحقوق؛ حسب روسُّو؛ من تحديد المجتمع لحاجاته. لقد دفع لوك بأن كل فرد له حقوق أساسية فى الحياة، والحرية، والملكية الخاصة، وهى حقوق مكفولة لكل فرد بصفته إنسانًا. بالنسبة لروسُّو تجنح هذه الرؤية إلى تشجيع الأفراد على التفكير فى أنفسهم كأشخاص مخولين لعمل ما يروق لهم.

ولكن عندما يدرك المرء أن حقوقه تنبعث من المجتمع الذى يعيش فيه، فهو لا يفهم أن المجتمع يحدد طبيعة الحقوق التى يملكها فحسب؛ بل أيضًا أن كل حق من هذه الحقوق مرتبط بالتزامات، وواجبات، وحدود يجب أن يراعيها الفرد كشرط للحصول على هذه الحقوق. فالحقوق لا تدل فقط على الحرية الفردية، ولكنها تعنى الحرية الفردية فى سياق الفضيلة المدنية. والوعى بهذه الحقيقة يمثل أساس قدرتنا على منح الآخرين حماية لحقوقهم.

الشيء المهم أيضًا هو ما تعنيه الإرادة العامة بالنسبة لطبيعة الواقع السياسي، والمقاربة التي يجب أن ينتهجها الناس في تناولهم لقضايا هذا الواقع. ففي هذا الواقع تتحدد الحاجات العامة فيما يخص تلك القضايا التي تؤثر بشكل واسع في حياة الجميع. وكانت حجة روسو هنا أنه لوجود قضايا بعينها تؤثر على حياة جميع المواطنين بطرق رئيسية ودالة، فمن الأفضل أن نجد مقاربًا مشتركًا لتلك القضايا من شأنه أن يقدم للأفراد نفس التوجيه الأخلاقي. ولكن علينا أن نؤكد على أنه ليست جميع القضايا المطروحة في المجتمع هي قضايا الإرادة العامة. فوضع مصباح في أحد الشوارع من عدمه ليست قضية تهم كل المجتمع لأنها تخص في تأثيرها جزءًا معينًا من المجتمع. من ناحية أخرى فإن قضايا الإرادة العامة تتعلق بتلك الأشياء التي يستوعبها جميع الأفراد على أنها متضمنة لخير عام.

على سبيل المثال، تشتمل قضايا الإرادة العامة على أمور من قبيل كيفية وضع السياسة التعليمية، ما يشكل توجهنا كمجتمع نحو الزراعة، ما الدور الذي يمكن إعطاؤه للشرطة ، أي نوع من الرعاية الصحية والتوعية التي يجب أن نوفرها؟ وهكذا.

أما عن طبيعة الصالح العام فيحدده المواطنون عن طريق التشاور الجماعي في إطار نظام تشريعي ، حيث يمكنهم أن يضعوا القوانين التي تحدد أي الحقوق التي ستمنح لجميع المواطنين، وأي الواجبات المصاحبة التي يجب عليهم الالتزام نحوها. ووظيفة السلطة التنفيذية هنا هي تنفيذ إرادة الشرعية، واتخاذ القرارات المتعلقة بتطبيق السياسات والقواعد التشريعية على وقائع أو أحداث بعينها. وهو ما يعني إذن أن السلطة التشريعية، "التي تنتمي للناس وقد يكون انتماءها لهم وحدهم"(٤٦)، تترك إبان إرسائها للسياسات العامة، وتحديد الصالح العام في كل قضية؛ مسائل التطبيق لاختصاص السلطة التنفيذية."(٤٧) وبالطبع يمكن للأشخاص العاملين كهيئة تشريعية أن يردوا على ما لا يوافقون عليه من قرارات للسلطة التنفيذية. أي أنه إذا كان للسلطة التنفيذية أن تقر بأن أحد الحقوق التي أرستها السلطة التشريعية يجب أن يُطبّق بطريقة معينة لا تقبلها الأخيرة، يمكن للسلطة التشريعية أن تبطل إجراءات السلطة التنفيذية.

وإقرار الموقف حيال القضايا الرئيسية والأكثر أهمية، يبقى من اختصاص من يعملون فى وظيفة التشريع. إذن فالقوانين؛ حسب روسُّو؛ "مجرد شرط للترابط المدنى. فالقوانين التى تخضع لها عامة الناس يجب أن تكون من صنعهم هم."(٤٨) فمع سن الناس لقوانينهم؛ يتحولون من مجرد أشخاص واقفين حياتهم على مراكمة الأملاك والثروة؛ إلى أشخاص، بجانب امتلاكهم للأملاك، هم أيضا مواطنون. وهذا هو بعينه التحول الذى يخلق مجتمعاً مدنيًا. وهنا يذكر روسُّو، أن "المرور من حالة الطبيعة إلى الدولة المدنية"، أو المجتمع المدنى "يسفر عن تحول ملحوظ لدى الإنسان؛ حيث تحل العدالة محل الغريزة فى سلوكه، ويضفى على أفعاله صفة أخلاقية كان يفتقدها فيما سبق."(٤٩) ففى هذا المجتمع المدنى يتعلم الجميع إخضاع مصالحهم الخاصة إلى صالح المجتمع الأكبر، وهذا السلوك هو أساس معاملة الأفراد كأشخاص متساويين بكامل الاحترام والكرامة. والحرية الحقيقية هى ما دعاها روسُّو "بالحرية المدنية" التى تبزغ حينما يتساوى الأفراد فى استعدادهم لإخضاع كل ما يخص الإرادة العامة فى حياتهم إلى الإدارة العامة "(٥٠) .

وبدون أن يكون الناس قادرين على سن قوانينهم الخاصة بهم، لا يمكن أن يتم هذا التحول الروسّوى للأفراد؛ من مجرد حائزين لأملاك إلى مواطنين؛ يحترمون فى سعيهم وراء مصالحهم الخاصة معايير الصالح العام ، وبالأحرى لا يمكن لمجتمع مدنى وقتئذ أن يوجد على أرض الواقع.

إذن لهذا السبب، لم يقبل روسُّو القوانين التى صنعها النواب أو الممثلون عن الشعب كما كان الأمر عند لوك، فبالنسبة له " يصبح أى قانون لم يصدق عليه عامة الشعب باطلاً، بل ليس بقانون على الإطلاق. " ففى المجتمع المدار جيداً، حسب روسُّو "يهرع الجميع إلى المجالس"(٥١).

غير أن روسُّو كان على وعى بأن التشاور العام قد لا يسفر، فى جميع الظروف، عن اتفاق عام على طبيعة الصالح العام فيما يخص مجال بعينه. فاختلاف الناس فيما بينهم بهذا الشكل الراديكالى الذى رأيناه عندما انقسم المجتمع بين أغنياء وفقراء فى

تفسير روسُّو لمسألة انعدام المساواة ، يخيل إلينا أنه من الممكن ألا يجعل الناس يصلون فيما بينهم – أيًا كانت المدة التى قضوها فى التشاور؛ إلى اتفاق يخدم حاجات جميع أعضاء المجتمع بصورة حقيقية. وعندما يتواتر هذا النوع من الخبرة قد يتسبب التشاور– فى إظهار الناس مشاعر مؤذية ومدمرة تجاه بعضهم البعض مقوّضين بذلك كل أمل فى استمرار الإرادة العامة.

وقد تجنب روسُّو هذه المحصلة لأنه تصور التشاور حادثًا فى سياقٍ أبسط كثيراً، تقل فيه نسبة اختلافات الرأى من حيث الكم، والدرجة. فالناس الذين يتناولون الأمور من منظور الحس العام المتعلق بعامة الناس لا نحسبهم يتمسكون حسب روسُّو بوجهات نظر واسعة التباين، ومن ثم فهم ليسوا بعيدين عن الاتفاق. هذا ما عناه روسُّو عندما قال إن "السلام والاتحاد والمساواة هم أعداء لدقائق الأمور السياسية. والأشخاص المستقيمون البسطاء من الصعب أن ينخدعوا بسبب بساطتهم. فالشراك، والحجج الذكية لا توقعهم فى الحماقة."(٥٢) وهنا يتحدث روسُّو وفى ذهنه الفلاحون وبسطاء أو عامة الناس الذين يسنون القانون ، "عندما نرى مجموعات من الفلاحين، من أسعد الناس فى العالم، حيث يقومون بتنظيم شئونهم فى الدولة تحت شجرة الكافور ودائمًا يتصرفون بحكمة، ألا يربأ المرء بنفسه من هذا التفكير الدقيق الذى تتميز به دول أخرى، تجعل من نفسها أممًا ذائعة الصيت، وبائسة أيضًا بفعل كثير من التكتيكات، والغموض؟"(٥٣) .

ولكن لماذا يبدو الاتفاق بين الناس ممكنًا كما وصف روسُّو؟ إن مجتمع روسُّو، كما يقول تشارلز تيلور Charles Taylor : "يترابط فيما بينه بفعل عاطفة تعد امتداداً لهذا الحبور أو الفرح الذى يشعر به الناس فى صحبة بعضهم البعض."(٥٤) فى مجتمع كهذا، يتقاسم الناس قيمًا أساسية بعينها تخلق توحداً للفهم وأساسًا للاجتماعية. وبموجب هذه الحقيقة فإن الناس لا يتلمسون طرقهم فى الحياة من منظورات أخلاقية واسعة التباين، ومتناقضة. فالمجتمع ليس بساحة ينادى فيها البعض بالتزامٍ قوى بالدين فى حين لا يفعل الآخرون، أو حيث يعلى البعض من شأن رؤية ريفية للحياة، ويعكس

الآخرون رؤية حضرية، أو حيث يدافع البعض فيه عن التربية وفق آداب، وتقاليد كلاسيكية للجميع بغية جعل الناس مفكرين ناقدين يبحثون فى كل التقاليد، بينما يفضل الآخرون أن يظلوا مطيعين بدون تعدٍ على الأعراف، والتقاليد القائمة. فهذه الخلافات فى وجهات النظر من شأنها أن تشكل طريقة الناس فى الإتيان بحكمهم حول مسائل عامة، وبالتالى فيما هم ماضون فى تناول تلك المسائل من منطلق وجهات نظرهم المختلفة والمتعارضة بتلك الصورة الراديكالية من الوارد أن تفضى مشاوراتهم دائمًا إما إلى طريق مسدود أو تسوية غير سارة.

ولماذا نذهب بعيداً، ونحن نعايش هذه المشكلة فى غالب الأمر فى مجتمعنا المعاصر. فهناك الكثير من القضايا فى عالمنا الحاضر لا يمكن حلها بطريقة مرضية لجميع الأطراف، ومن ثم فعلى الأفراد فى كلا الجانبين أن يتحلوا بالتسامح مع ما لا يتقبلونه أخلاقياً من نتائج. هذا الموقف غالبًا ما يفضى إلى خلاف اجتماعى، وسياسى مدمر للشعور بالحس الجماعى. والأمثلة كثيرة فيما يخص القضايا التى تنجم عن هذا النوع من الخلاف ، منها على سبيل المثال حظر الأسلحة، والإجهاض، ومحاباة الأقليات كنوع من التعويض affirmative action، والصلاة فى المدارس. ولكن فى مجتمع روسُّو لأن المواطنين لديهم مشاعر وقيم مشتركة فهم يصلون إلى مواقف أخلاقية مشتركة ليست متباعدة كثيراً أو متناقضة، لذلك فعندما يتشاورون بصدد مسائل عامة يكون الوصول إلى الاتفاق هو الشيء الأكثر احتمالاً. ومن ثم فإن "تيلور" صائب فى قولة : «إنه ليس مقدراً على مواطنى روسُّو، أن ينخرطوا فى "مجادلات وتشاورات مطولة.» (٥٥) .

ولكن علينا ألا نؤول وجهة نظر تيلور بحيث توحى لنا بأن روسُّو قد أنكر أهمية جميع أشكال التشاور بين المواطنين فى انخراطهم فى ممارسة الحكم الذاتى ، فالقول بأن التشاور لن يطول ليس معناه أنه لن يحدث على الإطلاق. لأن التشاور هو أساس سن المواطنين لقوانينهم، والذى فيه يظهرون ويصونون الفضيلة المدنية اللازمة؛ التى تتيح للأفراد أن يدعموا الالتزام نحو الصالح العام. ولكن على ما يبدو من خلال ما يدفع به "تيلور" من حجج أنه ، لكى يوجد مثل هذا النوع من التشاور الذى وضعه روسُّو من

الضرورى أن تستمر المحافظة على قاعدة اجتماعية بين الناس من خلال إزالة كل ما فى المجتمع من أشياء تمنعهم من تقاسم قيم ومشاعر مشتركة. إذن فالمشاركة المباشرة للمواطنين فى إقرار القوانين، هذه الخبرة من المشاركة الديمقراطية لا يمكن أن تنجح إلا إذا أُزيل ما يسبب فناء الشعور بالتضامن بين الناس. وفى سبيل هذا الهدف ناقش روسُّو الشروط الأساسية لخلق الإدارة العامة واستمرار الحكم الذاتى للمواطنين.

وسأل روسُّو: تحت أى ظرف يكون الناس على استعداد لسن القوانين؟ وأورد روسُّو الظروف التى تقوى من احتمال وجود شعور قوى بالاجتماعية بين أعضاء المجتمع بحيث يكونون قادرين على سن القوانين التى يمكن للجميع تأييدها. الظروف التى من شأنها أن تساهم فى نظام كهذا من المفترض أن تشمل؛ على سبيل المثال؛ وضعاً يكون فيه كل عضو من أعضاء المجتمع غير معروف لبقية الأعضاء، وحيث تبقى العادات، والخرافات الموجودة غير متأصلة بعمق ، بحيث يمكن تعديلها لتدعيم أساس مشترك للمجتمع، وأيضاً ألا يطلب من أحد أن يحمل على كاهله ما يفوق قدرته، وأخيراً عندما يكون المجتمع متحرراً من الاعتداء الأجنبى(٥٦) .

كما سيبدو من بين أهم الظروف التى تساهم فى خلق ما يكفى من شعور اجتماعى بين الناس لتأصيل نشاط سن القوانين أن تكون هناك حاجة إلى منع القرارات التى تنبثق عن الفروق فى الثروة والملكية. وإلا لن تتحقق الثقة اللازمة للوصول إلى اتفاق فى التشاور. فى سبيل هذا يجب أن يتعلم الأفراد أن يتلمسوا طرقهم فى اقتناء الممتلكات عن طريق الحاجة إلى استخدام تلك الممتلكات للمساهمة فى مصالح المجتمع ككل. يقول روسُّو: "أيًا كانت الطريقة فى تحقيق المقتنيات، يبقى الحق الخاص لكل فرد فى ما يكنزه من (ممتلكات) ذات خصوصية شديدة؛ حق خاضع لحق المجتمع فيها جميعاً؛ حيث بدون هذا الحق الاجتماعى ما كان هناك تماسك للآلة الاجتماعية، ولا قوة حقيقية لممارسة السيادة."(٥٧)

لأنه إذا ما اعتنق الناس تلك الرؤية القائلة إن أملاكهم تخول لهم قدراً من النفوذ السياسى يتناسب مع حجم ما يملكون، سيعود النظام القائم على التفرقة السياسية مرة

أخرى ليصبح عاملاً رئيسياً فى الحياة الاجتماعية، ويفقد المواطنون ثقتهم فى بعضهم البعض، ومن ثم ينتفى أساس استمرار التشاور لإقرار الصالح العام. وقتئذٍ ستعتلى الإرادة الخاصة كل شيء ، وتروج لسياسات من شأنها بلا شك أن تكرس انعدام المساواة السياسية. "لأن الارادة الخاصة تجنح بطبيعتها نحو امتلاك الامتيازات عكس الارادة العامة التى تميل نحو المساواة."(٥٨) .

ولإيجاد اتجاه نحو الملكية الخاصة يتيح للأفراد أن يتصرفوا، ليس فقط كأصحاب أملاك، بل أيضا كمواطنين، من الضرورى أن تكون الملكية أو امتلاك الثروة بشكل معتدل. وهنا استلهم روسُّو أحد الهاديات، من أرسطو الذى دافع، فى مفهومه عن المدنية، كما رأينا سابقًا عن الاعتدال فى الثروة.

وقال روسُّو أنه لا يحب أن يكون هناك من هو ثرى جداً بحيث يمكن أن يشترى الآخر، ولا فقير جداً بحيث يمكن أن يشتريه الآخر.(٥٩) الاعتدال فى الثروة سيحد من مدى تركيز الأفراد على تحقيق النجاح المادى فى السوق. ونرى هنا أن رؤية روسُّو لتراكم الثروة تسير فى اتجاه معاكس لرؤية لوك، وموقفه الذى يتيح وجود ثروة، واسعة وتوزيع غير متناسب لها. فالناس، فى السياق الذى اقترحه لوك، يصبحون بالنسبة لروسُّو منهمكين فى إحراز المزيد والمزيد من الثروة. تلك العقلية من شأنها أن تدمر جميع الفرص لإرساء الارادة العامة.

إن السياق الممهد لهذا النوع من المجتمع؛ الذى يجعل من الممكن تحقيق التشاور لتحديد الصالح العام؛ يعتمد على قدرة المجتمع فى الاحتفاظ بإمكانية تحقق المساواة السياسية أو على الوضع الذى يمتلك فيه جميع المواطنين، بغض النظر عن الخلفيات الاجتماعية والاقتصادية؛ قولاً سديداً فى سن القوانين. غير أن المساواة السياسية لا تعتمد فقط على الاتجاهات الخاصة بالملكية أو توزيعها كما وصفنا. بل هناك بالإضافة إلى ذلك؛ حاجة إلى قيادة فى المجتمع تساعد المواطنين على فهم القضايا الأساسية محل النزاع، والتفكير فيها ملياً من منظور الحاجة إلى إيجاد حلول تعلى من شأن الصالح العام أو الإرادة العامة.

إن الإرادة العامة، بالنسبة لروسوُ، دائمًا على حق، وتميل إلى "المنفعة العامة" مع ذلك تبقى المشكلة فى أن التشاور بين الناس، بصدد سن القوانين، لا يمضى دائمًا "بنفس الاستقامة."(٦٠) فالمواطن العادى دائمًا ما يقع ضحية الخداع فى ارتكاب أعمال ضارة بالحاجات الجماعية للمجتمع. ولتبديد هذا التوقع فنحن فى حاجة إلى قيادة تتكون فى هذه الحالة من سياسى محنك، ومشرع حكيم.

فالمشرع هو شخص فائق القدرة يحاول بما أوتى من قوة الإقناع- دون الإكراه أن يضع إطارًا للتشاور بصدد سن القوانين بطريقة تقنع الناس أن يجسدوا فى القوانين الحاكمة للمجتمع فكرة الصالح العام. وفى شروعه فى هذا الدور يكون لدى المشرع مهمة "تغيير الطبيعة الإنسانية ، وتحويل كل فرد (الذى يمثل فى حد ذاته كلاً متكاملاً ، ومتماسكًا) إلى جزء من الكل الأكبر الذى يتلقى هذا الفرد منه حياته وكيانه، أى تحويل تكوين المرء بغرض تقويته،عن طريق مبادلة الكيان الجزئى ، والاعتبارى بالكيان الفيزيقى والمستقل الذى نتلقاه جميعًا من الطبيعة."(٦١)

والمحافظة على المساواة السياسية، التى تعد أساسية جدًا لمشاركة المواطنين فى الحكم؛ تعتمد على إمكانية حدوث مجتمع يكون الأفراد فيه قادرين على التفكير فى أمور عامة حال مناقشتهم للقضايا المطروحة أمامهم. وحيث لا يملك الناس هذه المقدرة، فإن السياسة تتحول بالتالى إلى صراعات المصالح الخاصة حيث يستخدم المنتصر السلطة العامة لإعلاء أهدافه الخاصة على حساب بقية المجتمع. وتفادى هذه المحصلة يعتمد على أشياء كثيرة، كما أشرنا، ولكن الواضح أن قيادة المشرع هى أهم تلك الأشياء.

٦ - تهديد روسوُ للمجتمع المدنى

مثلما أشرنا توًا تتطلب المشاركة الديمقراطية ضرورة إقصاء مختلف العوامل التى قد تسفر عن الانقسامية. فى سبيل هذا شرَّع روسوُ لسياسات قصد بها الحفاظ على شعور قوى بالفضيلة المدنية واحترام الصالح العام. ولكن هل فى قيامه بذلك يقدم روسوُ ما يكفى للحيلولة دون الوقوع فى وضع تقوى فيه المطالبة بتأييد الصالح العام بحيث

يجد الأفراد أنفسهم عرضة لمجتمع استبدادى يتحدى مطالب الحرية الفردية؟ أو بمعنى آخر هل ينفى منهج روسُّو فى المجتمع المدنى أى أمل فى حدوثه؟ فى هذه الجزئية نود أن نصف بعض العوامل التى تجعل من تحقق المجتمع المدنى مسألة صعبة بالنسبة لروسُّو.

فيما يتعلق بالتصويت، قد يمارس الأفراد التصويت لتحديد القوانين، ومن ثم تقرر الأغلبية المحصلة. ومع ذلك أقر روسُّو بأن الناس قد لا يتفقون جميعًا قبل أو أثناء عملية التصويت. ولكن بعد أن يتم التصويت يجب على كل من لا يتفق مع المحصلة أن يغير من موقفه بحيث يدعم الطرف الفائز.

"عند إدلاء كل شخص بصوته؛ يسوق رأيه فى المسألة المطروحة، ثم يتم الإعلان عن موقف الإرادة العامة من خلال حساب الأصوات. لذا فعندما يفوز الرأى المخالف لرأيى؛ فإن هذا لا يدل على شىء سوى أننى كنت مخطئًا، وأن ما كنت أظنه من الإرادة العامة لم يكن كذلك. ولو أن رأيى الخاص هو الذى تغلب لكنت فعلت بخلاف ما كنت أردت. عندئذٍ ما كنت لأكون حرًا".(٦٢) .

"Each man in giving his vote states his opinion on the matter and the declaration of the general will is drawn from counting the votes. When, therefore, the opinion contrary to mine prevails, this provides merely that I was in error, and that what I took to be the general will was not so. If my private opinion had prevailed, I would have done something other than what I had wanted. In that case, I would not have been free" .

فى مجتمع يضج بمؤسسات مختلفة، وجماعات كثيرة قد لا يتفقون عامةً؛ بسبب مكانتهم المستقلة؛ مع نتائج التصويت. والحقيقة أن الجماعات التى لا توافق قد تتطلع إلى الطعن فى النتائج عن طريق إرساء دعائم مزيد من النقاش للقضايا المطروحة مثار

الخلاف على أمل أنه فى وقت لاحق، وبعد مزيد من الدفوع، وتقديم المزيد من الحقائق، أن يتغير رأى المواطنين. لكن روسُّو سيرى فى هذه المحاولة تدميراً للإرادة العامة. وفى اتخاذه هذا الموقف كان يدفع ضد حصول المؤسسات الخاصة على دور سياسى فعال ومستقل فى المجتمع. ولكن الأهم من ذلك، أن حجته ستبدو هادفة إلى منع الأفراد من المطالبة بإعادة النظر فى مسألة ما فى ضوء الحقائق والدفوع الجديدة. وهو فى ذلك سيتيح للأغلبية تحطيم فرصة الأقلية فى التعبير عن وجهات نظرهم.

لذلك نجد للرقابة دوراً مهمًا فى المجتمع المدنى لدى روسُّو. فى هذه الحالة ترتبط الرقابة بالحفاظ على تأييد المواطنين للمفاهيم الأخلاقية العامة والملائمة التى تدعم فلسفة الارادة العامة. يقول روسُّو: "إن آراء الشعب إنما تنشأ عن دستوره"(٦٣) ولكن حيثما يصبح المواطنون مفتتين بأفكار تأخذهم بعيداً عن المفاهيم الأخلاقية المؤصلة لمجتمعهم تكون المحصلة افتقاد الالتزام بواجبات المواطن. ولم يكن لدى روسُّو أية مشكلة فى تدعيم الرقابة من تلك الأنواع من الماديات التى من شأنها تحويل الناس إلى أفراد عنديِّين(*) خادمين لأنفسهم أفراد شخصانيين، غير عابئين بالمحافظة على الشروط العامة للمواطنة. فالرقابة بالنسبة لروسُّو مهمة ضرورية، وأولئك المفتقدون لإرادة وأسس الرقابة لاشك يفتقدون إلى الصرامة المطلوبة لتكريس الشعور بالفضيلة المدنية، والإخلاص المتواصل للصالح العام للمجتمع. وبمجرد أن نفقد الشعور بالمواطنة يصبح من الصعوبة؛ إن لم يكن مستحيلاً، أن نسترجع هذا الشعور. " وينتج عن ذلك أن الرقابة قد تكون مفيدة للمحافظة على الأخلاق، ولكن ليس بأية حال لإعادة إرسائها من جديد".(٦٤)

هذا لا يعنى أن روسُّو قد حرَّم العالم الخاص، والحرية الفردية المرتبطة به تحريماً كاملاً، لكنه كان فقط يأمل ألا يقتل هذا العالم الخاص الحس المدنى عند الناس. فالأفراد يمكنهم أن يفكروا كما يريدون وليس مقضياً عليهم أن يحاسبوا على وجهات

(*) subjectivist = عندى ؛ أى صادر عن النفس لاعتبارات خاصة ، وsubjectivism = الذاتانية ؛ مذهب فلسفى يقيم المعرفة كلها على أساس من الخبرة الذاتية ،(المترجم) .

نظرهم، ولكن حين تتعلق حياتهم بمتطلبات الصالح العام يجب عليهم أن يوفقوا وجهات نظرهم الشخصية مع الحاجات العامة. هذه وجهة نظر لها أهمية خاصة عند روسُّو فى مناقشته للدين؛ فهو يقول "إن دوجمائيات... الدين لا تعـد ذات أهـمية سـواء للدولة أو لأعضائها؛ إلا فى حدود كونها متعلقة بالأخلاقيات، والواجبات التى يلتزم من يتقنها بأدائها للآخرين. وكل فرد بالإضافة إلى ذلك يمكن أن تكون لديه آراء كما يريد بدون أن يكون من شأن أى جهة معرفة تلك الآراء."(٦٥) .

تمثل هذه الرؤية جزءًا مما أشار إليه روسُّو بمذاهب "الدين المدنى" الذى سيكون مطلوبًا من الناس أيًا كانت انتماءاتهم الدينية، أن يدعمونه. هذا الدين المدنى هو الذى يحدد القيم العامة المشتركة التى تساعد فى تكريس الشعور بالمجتمع والترابط فيما بين أعضائه. ولكن ما مواد هذا الدين المدنى؟ كان من شأن روسُّو هنا أن يسمح بمبادئ دينية أساسية بعينها مثل إمكانية وجود سعادة الآخرة للعادلين ومحبى الخير. أيضًا لابد أن يكون هناك احترام للقوانين، والدعوة إلى صون العقد الاجتماعي. وكان من شأنه كذلك أن يُقصى جانبًا عدم التسامح الديني، فهو يقول : "إن من يميز بين عدم التسامح المدنى واللاهوتى يكون مخطئًا ... هذان النوعان من عدم التسامح غير قابلين للفصل بينهما، إنه من المستحيل أن نعيش فى سلام مع أناس ننظر إليهم على أنهم ملعونون."(٦٦) يجب أن يُمنح الأفراد حرية الاعتقاد الدينى بشرط ألا يعامل أحد الآخر بعدم تسامح بسبب الفروق فى وجهات النظر الدينية.

إن مفهوم روسُّو للقيم المرتبطة بالدين المدنى يبدو ظاهريًا مقبولاً عند لوك. إلا أن مقاربة روسُّو لتناول الفروق الدينية لم تكن قائمة على تدعيم رؤية "لتعش وتدع غيرك يعيش" لـ "لوك" التى كان من شأنها تحقيق أساس للقيم العامة التى يمكن أن تقيم مطلبًا اجتماعيًا لتحديد الصالح العام، والمحافظة عليه. فلم يرد روسُّو أن تتدخل الخلافات الدينية فى طريق هذا الهدف، وأمل بذلك فى إقصاء الخصام الدينى عن الأجندة العامة.

هنا؛ من شأن هذا التعويل أن يرشدنا عن الطريقة التى كان لروسُّو أن يتعامل بها مع من سيمضون فى تحديد الصالح العام بطرق تختلف عن الطريقة التى يحددها

المجتمع ككل. فالذين يثابرون فى هذا الإطار قد ينتهكون المعتقدات المشتركة التى تساعد على خلق وحدة اجتماعية، ولذا من الممكن، بل من الواجب أن يتم إقصاؤهم. وهنا نجد أن مجتمعنا فى سعيه لخلق "الدين المدنى"، حسب روسُّو، يتبنى وجهة نظر "يمكن أن تنفى (الشخص الذى ينتهك معايير المواطنين) ليس لكونه فاسقًا، أو كافراً؛ بل لأنه غير اجتماعى، لأنه غير قادر على حب القوانين، والعدالة بإخلاص، والتضحية بحياته إذا لزم الأمر فى سبيل واجبه."(٦٧) من شأن وجهة النظر هذه أن تجعل إقصاء من يرفضون مفهوم الإدارة العامة لأمور تتعلق بالضمير أمراً مستساغًا، وبدلًا من إفراد مساحة لهم، من شأنها أن تتيح لهم الاستمرار فى مساءلة سياسات المجتمع، يبدو أن روسُّو سيزيلهم من المجتمع.

وبناءً على ما تقدم فإن الحيز المستقل النموذجى للمجتمعات المدنية (كما ناقشناه فى الفصل الأول) والذى يمكن أن يعمل على الحد من سلطة الحكومة ومدى تحركها وإطلاق يدها ، يبدو فى غير مأمن فى مجتمع روسُّو. بالطبع يمكن أن يكون الصالح العام للمجتمع ككل محدداً بطريقة ما تجعل ذلك الحيز المستقل واقعًا. ولكن ما ينفى احتمال هذا الترتيب أن روسُّو لم ير هناك حاجة إلى اصطلاح الأفراد على فهم وجهات نظر مختلفة راديكاليًا بصدد مسائل أخلاقية مهمة بغية خلق حيز مستقل يتيح للأفراد التمسك بمثل هذه الرؤى المختلفة على مدار حياتهم. على العكس فالناس عندما يأتلفون فى مجتمع روسُّو فهم يفعلون ذلك لتحديد سياسات عامة يمكن للجميع، بل يجب على الجميع أن يلتزموا بها وإذا لم يكونوا على استعداد لجعل هذا النشاط بمثابة الأولوية الرئيسية لحياتهم يمكن أن يطلق عليهم مواطنون فاسدون، ومعرضون للنفى .

ومع أنه فى ظل الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل، (كما ناقشناها فى الفصل الأول)؛ يجب على الأفراد ممن يعتنقون وجهات نظر أخلاقية مختلفة، تتسم بالمعقولية، أن يهيئوا طرقًا لازدهار هذه الرؤى المختلفة جنبًا إلى جنب. ففى سياق كهذا لا يتصور أنه من المحتمل ظهور مفهوم للصالح العام يمكن للجميع أن يدعموه بصدد قضايا محل خلاف؛ مثل الإجهاض، والصلاة فى المدارس ... إلخ. ولكن من الممكن للناس أن يعيشوا

معا فى سلام، واهتمام متبادل للحاجات العامة للمجتمع عندما يكون هناك حس بالاحترام المتبادل وسط الناس بدرجة تكفى لأن تتيح لكل فرد؛ أن يعمل مع الآخرين لتحقيق مناخ مسالم لجميع وجهات النظر المطروحة.

ولكن بما أن روسُّو كان لديه التزام قوى بتكريس عناصر الفضيلة المدنية التى يمكن أن تساعد على إيجاد واستمرارية الاستعداد وسط الناس للحفاظ على تأييد الصالح العام فهو لم يُضمِّن رؤيته للفضيلة المدنية مفهوم الاحترام المتبادل كما عرضناه هنا. السبب فى ذلك أنه لم يكن فى حاجة إليه فكما رأينا أن التشاور لدى روسُّو قائمًا على معتقدات مشتركة، ومن شأنه أن يزيل هذه الخلافات الراديكالية فى إطار رؤى أخلاقية بين الناس. ولأن تلك الخلافات لن تكون حاضرة، فإن الاحترام المتبادل كفضيلة مدنية ليس له ضرورة على الإطلاق. بل إنه إذا أفصح البعض عن قيم شديدة الاختلاف عن تلك التى يعتنقها المجتمع، سيتم إقصاؤهم عن المجتمع. فرؤية روسُّو للمجتمع المدنى ليس من شأنها أن تكون مدعمة للرؤية الليبرالية (كما ناقشناها فى الفصل الأول) التى تتسامح مع الاختلافات الواسعة.

٧ – الرد والرد المضاد

تتمثل المشكلة الرئيسية للحياة الحديثة عند روسُّو فى أن المجتمع قد صار شديد الفساد بفعل عقلية ممالئة للباطل، قائمة لإحراز الحظوة، والثروة فى حين أنه؛ أى المجتمع؛ قد فقد أساس العدل المتمثل فى حس طبيعى أخلاقى لرفاهة الآخرين. فقد أراد روسُّو أن يؤسس المجتمع على الإرادة العامة، أو على مفهوم للصالح العام يوافق كل فرد فى المجتمع على تدعيمه. ففى تكريس الصالح العام يتصرف الأفراد فى النظام الاجتماعى الجديد بموجب التزام بعدم التعدى بالأذى على الآخرين؛ تمامًا مثلما كانوا فى حالة الطبيعة. الفرق بين حالة الطبيعة، والمجتمع الجديد؛ الذى تاق روسُّو إلى خلقه؛ أنه فى ظل العقد الاجتماعى الجديد، وعلى خلاف ما جرى فى حالة الطبيعة؛ من إظهار الأفراد لاهتمامهم ببعضهم البعض بوازع حس طبيعى وأخلاقى؛ يكون مثل هذا الحس نتاجًا ملازمًا لنشاط المواطنة من أجل الصالح العام.

ولكن إذا ما دمر المجتمع هذه الحساسية الأخلاقية داخل الأفراد، فكيف سيمكن استعادة احترام العقد الاجتماعي الجديد، والإرادة الأخلاقية العامة؟ بمعنى آخر، كان "للوك" أن يسأل روسُّو أن يوضح أسس تدعيم الإرادة العامة في مجتمع يفتقد إلى الحس الطبيعي الأخلاقي. وكان للأخير أن يدفع في رده بأن تدعيم الإرادة العامة ينبعث من استدلال واقعي عملي. فالأفراد على بيِّنة من أنه في غياب تدعيم مجتمع قائم على الإرادة العامة، سيتمزق المجتمع بفعل الحرب الأهلية، والصراع. إنهم يحتاجون إلى المجتمع ليمدهم بكل ما يشبع حاجاتهم الأساسية. وبفهم هذا وذاك يدرك الأفراد أنه ليس هناك بديل عن تدعيم الإرادة العامة، وجعلها المحرك الرئيس بكل ما يُشبِع لحياتهم العامة. هنا سيبدو روسُّو مردداً لصدى هوبز؛ الذي دفع بأن أساس المجتمع المدني هو الحاجة إلى تحقيق السلام بحيث يصبح المجتمع قادراً على العمل بطرق تخدم حاجات الأفراد.

ولكن هذه الحجة تشير إلى دافع نراه بارزاً في قلب فكر لوك أيضا: هو الرغبة في السعادة. ولنفترض أن الحالة هكذا، فكيف – والسؤال للوك – يختلف روسُّو عني؟ رداً على السؤال كان روسُّو سيدفع بأن السعادة لا تتحقق مطلقًا إلا في مجتمع يحكمه التزام قوي بفضيلة مدنية؛ التزام يتمثل أفضل ما يتمثل في الارادة العامة. هنا تصبح الحياة السعيدة هي الحياة التي يتعلم فيها الأفراد أن يكبحوا نوازعهم المتمركزة حول المصلحة الذاتية بحيث تتوافق حياتهم، وتتشكل وفق حاجات المجتمع.

إذن حجة روسُّو هنا أن السعادة لا تفقد مكانتها في مجتمعه، ولكن كان في ذهنه نوع مختلف من السعادة عن تلك التي وجدناها عند لوك –فسعادة الأخير في نظر روسُّو تنشأ عن المصلحة الذاتية فقط. في حين يحتفي روسُّو بنمط من السعادة ينشأ عن المشاركة، والشعور بالمساهمة في تدعيم الصالح العام للمجتمع. وأهمية فكرة الإرادة العامة أنها ترمز إلى هذا التميز، وأنها – أي الإرادة العامة – تُعد البيان الفعال لهذا التميز.

من شأن لوك هنا أن يدفع بأن فكرة الإرادة العامة ليست في الحقيقة بهذا الشأن الذي يظنه روسُّو. فالكثير من الناس في حقيقة الأمر لن يثقوا فيها. وحجة "لوك" هنا:

أن ما حاول عمله هو إعطاء الناس الحرية ليختاروا أشكال الحياة التى يرتضونها لأنفسهم فى سياق معايير عقلية، وقواعد أشرنا إليها بمسمى الفضائل المدنية. هذا النمط من الحرية يثير لدى كل فرد سؤالاً عما يبغى فعله فى حياته. ولكن روسُّو فى المقابل، وبجعله الناس مساهمين فى معايير الصالح العام، يجب أن يهب كلٌ فرد الهدف الذى يجب أن تدور حوله حياته. ونمط الحرية التى تنادى بها الإرادة العامة هى بالنسبة للوك منظور لما يجب على الناس أن يفعلوه، وهو يشير إلى الحاجة إلى دولة سلطوية تجبر الناس على أن يكونوا صالحين.

هنا سيأخذ روسُّو اتجاه لوك ضمن استعراض السبب عن عدم تحول الأفراد عند لوك إلى مواطنين، فهم سيظلون مجرد حائزين للثروات جاعلين من حماية أملاكهم القضية الوحيدة فى السياسة. ومجتمع مثل هذا يعيش فيه الناس بحكم قواعد تتيح لهم إحراز أكثر ما يمكن من ثروة لا يمكن مطلقًا أن يخلو من انعدام المساواة السياسية. ونتيجة لهذا فإن المجتمع المدنى لدى لوك سيتألف من أشخاص يحاولون اقتناء الثروة بغرض إحراز أقصى ما يمكنهم من نفوذ سياسى. هذا النوع من المجتمع سيتسبب مع ذلك فى تآكل الحساسيات الطبيعية الأخلاقية؛ وهو ما من شأنه أن يخلق الفرد الذى مقته روسُّو.

إن الخلافات بين لوك وروسُّو تستدعى فى أذهاننا الجدال الدائر حاليًا بين من يدافعون عن مفهوم قوى للديمقراطية مثل روسُّو ومن يدافعون عن مذهب المجتمع المدنى الليبرالى الذى يتحلى بالتزام شديد تجاه الحقوق الفردية مثلما رآه لوك. بالنسبة للوك يشير موقف روسُّو إلى وجهة نظر للمشاركة الديمقراطية تمثل تهديداً مستمراً لحماية الحقوق الفردية. الحقوق التى يستخدمها الناس فى اختيار ما يرتضونه لأنفسهم من طرق فى الحياة، ولكن هذه الطرق دائمًا ما تتبع فى سياق نظام من الالتزام العام بقواعد، وقوانين أساسية تحد من السلوك بحيث يمكن حماية الحقوق لجميع من فى المجتمع.

ولكن عندما يكون الصالح العام المحدد بصورة ديمقراطية هو الهدف السائد فى المجتمع فإن أى شخص قد يقف، كما جاء عند روسُّو، فى طريق إدراك هذا الهدف

سيتم إقصاؤه من أجل الصالح العام، والواضح فى هذا الموقف أن حقوق الأفراد من قبيل حرية الضمير، والفكر قد تتعرض للمخاطر تحت مسمى الالتزام الشديد برؤية بعيدة المدى للديمقراطية.

إن الأمر الذى يعد من المواطنة الصالحة بالنسبة لمن يدعمون الرؤية الليبرالية للمجتمع المدنى؛ كما وردت فى الفصل الأول؛ هو الاستعداد لتدعيم الفضائل المدنية للتسامح، والاحترام المتبادل حال تتبع الأفراد لأهدافهم الخاصة فى الحياة. هذه الفضائل التى من شأنها تأمين الحقوق الفردية. ومن الواضح أن لوك: هذا المدافع العظيم عن التسامح؛ كان من شأنه أن يعتنق، على الأقل ولو بشكل جزئى، هذه الرؤية الليبرالية للمجتمع المدنى. هذا فى حين أن من يساندون موقف روسُّو إنما يفسرون الاعتماد على الحقوق الفردية على أنها، فى بعض الأحيان تعلى من شأن المصلحة الذاتية الفردية، هذا المذهب الذى ينكر احتمال وقوع شكل من المواطنة يكون الأفراد فيه قادرين على التضحية بمصالحهم الخاصة من أجل بلوغ الصالح العام.

هذا الصالح العام الذى من شأن هوبز أن يزعم؛ فى السعى إليه؛ بأن لا لوك ولا روسُّو أحدهما يمكنه تأمين سعادة المواطنين. والسبب بسيط، فحكومة لوك التى تتطلب الفصل بين السلطات تعد غاية فى الضعف، ومقسمة من أجل حماية حقوق أساسية للناس. وحكومة روسُّو التى تقوم على تشاور المواطنين إما أن تكون ضعيفة جداً فى حماية حقوق الناس أو قوية جداً، وملتزمة بآداب الصالح العام بصورة مهددة لحقوق أولئك غير المنخرطين أو المنصاعين ممن لا يعتنقون المعايير المقبولة للحياة السائدة.

وهنا من شأن روسُّو أن يرفض، وبضراوة شديدة وجهة نظر هوبز؛ مشيراً إلى أن الطريق الأفضل للمواطنة، واحترام الفضيلة المدنية لا يكمن فى "اللوياثان" الهوبزى، بل يكمن فى الشعور بالمسئولية المكتسب عن المشاركة فى وضع القوانين التى يعيش المرء بمقتضاها. ومن ثم كان لروسُّو أن يدفع بأن كلاً من هوبز، ولوك قد دفعا بالمجتمع؛ من خلال هذه النزعة الفردية؛ إلى التجزىء، وذلك بحثِّهما الناس على ربط الحرية بحقهم فى إنكار أهمية تلك القيم التى من شأنها إرساء دعائم الحس بالانتماء إلى مجتمع يعلى

من الصالح العام. فمأساة الحياة الحديثة بالنسبة لروسُّو ، والتى زينها كلٌ من لوك وهوبز، فى أن مشاعرنا الطبيعية الأخلاقية يتم إخمادها تحبيذاً لقيم الحياة الحديثة التى تحثنا على إنكار كل أهمية للجماعة والفضيلة المدنية فى لهاثنا وراء الثروة، والمصلحة الذاتية.

هوامش الفصل الثامن

(١) On this point, see Sabine, A History of Political Theory, p. 580.

(٢) Roger D. Masters, "Introduction" to Jean-Jacques Rousseau, Discourse On the Question Proposed by the Academy of Dijon: Has the Restoration of the Sciences and Arts Tended to Purify Morals? in The First and Second Discourses, edited by Roger D. Masters (New York: St. Martin's Press, 1964), pp. 5-4,9

(٣) Jean-Jacque Rousseau, Discourse On the Question Proposed by the Academy of Dijon : Has the Restoration of the Sciences and Arts Tended to Purify Morals?p. 51

(٤) المرجع السابق، ص ٥٤ .

(٥) المرجع السابق، ص ٥٦ .

(٦) Jean-Jacque Rousseau, Emile, trans. By Barbara Foxly, (New York, 1969), p . 174 .

(٧) Jean-Jacque Rousseau, Discourse on the Origin and Foundations of Inequity Among Men in On the Social Contract, translated by Donald A. Cress, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, , 1983) p. 147 .All references to On the Social Contract and Discourse on Political Economy will be in this book, too.

(٨) Rousseau, Emile, p. 174 .Elsewhere Rousseau says, there is no original sin in the human hear... the only natural passion is self-love or selfishness taken in the wider sense," p. 56

(٩) المرجع السابق، ص ص١٧٤ , – ١٧٥ .

(١٠) المرجع السابق، ص ص ١٨١– ١٨٢ .

(١١) Rousseau, Discourse on the Origin and Foundations of Inequity Among M

(١٢) المرجع السابق، ص ١١٨ .

(١٣) المرجع السابق، ص ١١٥ .

(١٤) المرجع السابق، ص ١٣٥ . Italics in the text.

(١٥) المرجع السابق، ص ١٣٧ .

(١٦) المرجع السابق، ص ١٣٦ .

(١٧) المرجع السابق.، ص ١٢٦ .

(١٨) المرجع السابق.، p ص ص ١٢٨ – ١٢٩ .

(١٩) المرجع السابق.، p ص ١٤١.

(٢٠) المرجع السابق.، ص ١٤٢ .

(٢١) المرجع السابق.، ص ١٢٤ .

(٢٢) المرجع السابق.، p ص ١٤٢ – ١٤٣ .

(٢٣) المرجع السابق.، ص ١٤٣ .

(٢٤) المرجع السابق.، ص ١٤٣ .

(٢٥) المرجع السابق.، ص ص ١٤٣ – ١١٤

(٢٦) المرجع السابق.، ص ص١٤٤ – ١٤٥

(٢٧) المرجع السابق.، ص ١٤٥ .

(٢٨) المرجع السابق.، ص ١٤٥ .

(٢٩) المرجع السابق.، ص ١٤٦ .

(٣٠) المرجع السابق.، ص ص ١٤٦ – ١٤٧ .

(٣١) المرجع السابق.، ص ١٤٧ .

(٣٢) المرجع السابق.، ص ١٤٧ .

(٣٣) المرجع السابق.، ص ١٤٧ .

(٣٤) المرجع السابق.، ص ص ١٤٨ – ١٤٩ .

(٣٥) المرجع السابق.، ص ص ١٤٩ – ١٥٠ .

(٣٦) المرجع السابق.، ص ١٥٠ .

(٣٧) J.-J. Rousseau, The Government of Poland, tran. Williamoore Kendall, (New York:Bobbs-Merrill, 1972), p. 69 .

(٣٨) المرجع السابق.، ص ٦٧ .

(٣٩) Rousseau, Discourse on Political Economy, p. 172 .

(٤٠) المرجع السابق.، ص ١٧٣ .

(٤١) المرجع السابق.، ص ١٧١.

(٤٢) Rousseau, On the Social Contract, p 24 ،I:6.

(٤٣) المرجع السابق.، ص ٢٤ ، I:6.

(٤٤) المرجع السابق.، ص ٢٤، I:6. Italics are in text.

(٤٥) Charles Taylor, Sources of the self, (Cambridge: Harvard University Press, 1989) p. 360 .

(٤٦) المرجع السابق.، ص ٤٩ ، III:1.

(٤٧) المرجع السابق.، ص ص. ٤٩ – ٥٠ ، III:1.

(٤٨) المرجع السابق.، ص ٣٨ ، II:6.

(٤٩) المرجع السابق.، ص ٢٦ ..I:8

(٥٠) المرجع السابق.، ص ٢٧ ، I:8.

(٥١) المرجع السابق.، ص ١٥، III:15.

(٥٢) المرجع السابق.، ص ٧٩ ، IV:1.

(٥٣) المرجع السابق.، ص ٧٩ ، IV:1.

(٥٤) Charles Taylor, Sources of the Self, (Cambridge: Harvard University Press, 1989), p. 360 .

(٥٥) المرجع السابق.، ص ٣٦ .

(٥٦) Rousseau, On the Social Contract, pp 45 - 46 , ، II:10.

(٥٧) المرجع السابق.، ص ٢٩ I:9.

(٥٨) المرجع السابق.، ص ٣٠ ،.II:1

(٥٩) المرجع السابق.، ص ٤٦ .II:11

(٦٠) المرجع السابق.، ص ٣١ II:3.

(٦١) المرجع السابق.، ص ٢٩ II:7; also ص ٤٠ ، II:7.

(٦٢) المرجع السابق.، ص ٨٢ IV:2.

(٦٣) المرجع السابق.، ص ٩٥ IV:7.

(٦٤) المرجع السابق.، ص ٩٥ ، IV:7.

(٦٥) المرجع السابق.، ص ١٠٢ ، IV:8.

(٦٦) المرجع السابق.، ص ١٠٢، IV:8.

(٦٧) المرجع السابق.، ص ١٠٢، IV:8.

الفصل التاسع

كانـــط

المجتمع المدنى والنظام الدولى

١- العقل العام(*)

على خلاف روسُّو؛ غمر عمانوئيل كانط (**) Immanuel Kant(١٧٢٤ – ١٨٠٤) إعجابٌ عظيمٌ بحركة التنوير. فصار السؤال هذه المرة: لماذا كانت تجربة التنوير على درجة كبيرة من الأهمية؟ وهو السؤال الذى يمكننا استجلاء الإجابة عليه من خلال ما طالب به كانط من حماية الحرية الفكرية ضد القيم المهددة لهذه الحرية. على سبيل المثال انتقد كانط أعضاء الإكليروس الذين شرعوا فى إقرار قواعد دينية بغرض ممارسة "الوصاية"، ومن ثم تقييد أو نفى الاستخدام العام للعقل، أو ما يقصد به ذلك التفكير العام المستخدم فى مناقشة مفتوحة ونقدية للسياسات، والقوانين؛ التى تؤثر فى كثير من المجالات على الصعيد الاجتماعى والسياسى. فالاستخدام العام للعقل، أو ما سنصطلح عليه باسم "العقل العام" public reason، هو النشاط الذى يتيح للناس مناقشة مسائل مهمة، ومن خلاله يصبحون قادرين على توسيع معارفهم وإحراز "التقدم فى التنوير العام."(١) لقد كانت دعوة كانط إذن إلى ما نسميه اليوم بالتفكير النقدى أو الدعوة إلى تعلم كيفية استخدام مهارات التفكير لاختبار افتراضات، وبراهين بنيَّة توسيع القاعدة المعرفية للمجتمع.

(*) فى كتابة "نقد العقل المحض" ؛ أراد كانط أن يتبين إلى أى حسد يستطيع العقل المحض Pure Reason أن يحصل على المعرفة ، وهو يقصد العقل المحض ذلك العقل الذى لا يعتمد فى تحصيل المعرفة على التجربة أو الحواس ؛ إنما أنشأها من تلقاء نفسه إنشاءً بحكم طبيعته وتركيبه . أما العقل العام؛ فيقصد به هنا جملة العمليات التى يقوم بها الفرد فى سياق إجتماعى من تشاور ومناقشات للتوصل إلى قرارات بخصوص قضايا عامة . (المترجم) .

(**) ولد بكونجسبرج ، وكان أبوه سروجيًا تلقى تعليمه بإحدى مدارس الثانوية بالمدينة ثم بجامعتها التى قام بالتدريس فيها فيما بعد محاضراً أولاً ثم أستاذًا بعد ذلك لعدة أعوام . أثر فى تفكيره تياران رئيسيان من تيارات الفلسفة الأوروبية : أحدهما النزعة العقلية التى وصلت إليه عن طريق أساتذته بالصورة التى صاغها بها "ليبنتز" وفولف ؛ والتيار الآخر هو النزعة التجريبية التى شعر بتأثيرها بقوة حين وقع على بعض كتابات "هيوم" فى ترجمتها الألمانية ، وكانط هو أول فيلسوف كبير لا تكتفى فلسفته السياسية ؛ كما عند الكثيرين من أولئك الذين سبقوه ؛ بأن تتضح وتنجلى "بإعتبارات تاريخية" بل لأنه أراد لها أن تندمج بفلسفة التاريخ . انظر: الموسوعة الفلسفية ، مرجع سبق ذكره ، ص ٣٢٩، ، وأيضًا جان توشار ، ص ٣٨٢ . (المترجم) .

ولكن ما الذى ينطوى عليه انخراط الناس فى الأنشطة المرتبطة بالاستخدام العام للعقل؟ أو بمعنى آخر ما القواعد أو المعايير الحاكمة التى يجب أن نتبعها فى انشغالنا بالتفكير العام، والتواصل مع بعضنا البعض، والتفكير بصورة نقدية فى أمور عامة؟ هنا من الضرورى لنا أن نوضح هذه القواعد الخاصة بالتواصل؛ بحيث يمكن استجلاء أمر ذلك التنوير الذى أثنى عليه كانط.

بادئ ذى بدء يجب على المرء فى سبيل الانخراط فى التفكير العام أن يحرر نفسه من "الوصاية التى يجلبها المرء على نفسه " **self-incurred tutelage** والتى يقع فى ربقها من جراء اعتماده على الآخرين ممن يتاح لهم صياغة رؤاهم الخاصة.[٢] ومن ثم تصبح **القاعدة الأولى** أنه على كل شخص أن "يفكر لنفسه ". وهذه القاعدة أو ما أسماه كانط "بالاستنارة" توحى بضرورة "نجاة الفرد من الخرافة." الخرافة التى تضعنا تحت سيطرة الآخرين الذين يفرضون علينا أفكارهم، ويجبروننا على تقبل معتقداتهم بدون مسألة. أهمية هذه القاعدة أنها ترسى دعائم الشرعية لواحدة من أهم العناصر الخاصة بالاستخدام العام للعقل فى المجتمع المدنى، خاصة بغرض صياغة الأفراد لرؤيتهم التى سيعيشون عليها، ويقارنون بها تلك الرؤى أو المواقف التى يتبناها الآخرون. وهو الهدف الذى لا يمكن تحقيقه إذا ما تماثلت جميع الرؤى، مثلما يحدث عند تقاعس الناس عن التفكير لأنفسهم، وتسليمهم بأية طريقة فى التفكير تُفرض عليهم[٣] .

القاعدة الثانية والتى تشكل أهمية للعقل العام تتمثل فيما أشار إليه كانط بوصفه قاعدة "الفكر المتسع." هذه القاعدة تعد الأساس لإرسائنا؛ نحن والآخرون؛ وجهة نظر عامة وكلية يمكن للمرء أن يستخدمها فى تقييم أرائه وأحكامه الخاصة، وأيضًا فى البحث مع الآخرين عن مقاربات عامة للهموم المشتركة. فما تلك النظرة الشاملة وكيف يمكن تحقيقها؟ إذا كان لنا أن نبدأ بهذا السؤال فسوف نقول إن وجهة نظر مثل هذه لا يمكن لها أن تنطلق من موقف متجاوز للمبحث الإنسانى، ولنقل مثلاً من منظور متخيل غير واقعى يقع بمنأى عن تجربة المجتمع، بل على العكس إنها وجهة نظر

مشتركة تنشأ عند محاولة الناس فهم وجهات نظر بعضهم البعض بأكمل شكل ممكن. وفى تواصلنا مع الآخرين بهذه النية فنحن نوسع من مدى فهمنا بحيث نغدو قادرين على إحراز منظور شامل عن القضية موضع المناقشة [٤] فوجهة النظر المشتركة إنما تكون بالاكتمال، وإرساء الفهم بقدر ما تتيحه القضية أو المسألة قيد التناول، فهى كما يتضح وجهة نظر تتجاوز ما هو مألوف من أحكام اعتباطية، وعلى الجميع من أجل تحقيق هذا الفهم الممتد، أو كما أسماه كانط "المتسع" أن يفتحوا عقولهم لوجهات النظر الأخرى، وذلك بألا يسمحوا "لظروفهم الشخصية الخاصة أن تملى عليهم أفكارهم، وبحيث يكون كل شخص قادراً على وضع نفسه فى موقف الآخر"[٥] .

القاعدة الثالثة والتى يجب اتباعها فى تحقيق الاستخدام العام للعقل تتمثل فى "التفكير المتسق."[٦] حيث يجب على الأفراد أن يكونوا دائمًا تحت حكم القاعدتين الأوليين، كمسألة اعتياد، خاصة أنهم يجب ألا يتيحوا للحكم الاعتباطى أن يحدد تفكيرهم، وعليهم دائماً أن يسعوا لفهم وجهات نظر الآخرين فى مجرى تحقيق الموقف العام المشترك منها بغرض إصدار الأحكام حول القضايا. وإذا افترضنا أنه عندما يتبع الناس هذه القواعد ويتشاوروا فيما بينهم بطريقة تكرس تلك القواعد سيكون ممكنًا تدعيم فضيلة الاحترام المتبادل كما وردت فى الفصل الأول.

ولكن ، لماذا يتحتم على الناس تبنى هذه القواعد، واتخاذها أساسًا للتواصل والاتصال فيما بينهم؛ ومن ثم لتأمين الاستخدام العام للعقل؟ هنا نقول أن الفلسفة الأخلاقية لـ "كانط" قد قامت على تناول هذا السؤال، خاصة وأن هناك قانونًا أخلاقيًا أساسيًا يطلق علية الأمر المطلق[*] categorical imperative يقضى بأن يُعامل كل شخص فى المجتمع كغاية وليس كوسيلة. ففى معاملة الناس كغايات علينا أن نحترم حريتهم، ولا نجعلهم مجرد وسائل فى منظومة تخدم مشاريع الآخرين أو مشاريعنا.

(*) الأمر المطلق : تعبير صورى بحت لا يحسب حسابًا للبواعث والأهداف المستمدة من التجربة ، ولكن شكله الصورى لا يعنى أنه فارغ أو خال من المضمون ؛ فهو لا يأمر بإتيان فعل إلا بما يتفق مع مسلمة هذا الفعل . راجع : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق " ؛ كانط ، ترجمة د . عبد الغفار مكاوى ١٩٦٥ . (المترجم) .

ولا شك أن الأمر المطلق فى إلزامنا بمعاملة الآخرين كغايات، لا كوسائل سيقتضى منا - فيما يبدو أيضًا - أن نسلك فى تفاعلاتنا مع الآخرين بطريقة من شأنها أن تدعم تلك المعايير الخاصة بالاتصال، والتواصل التى حددها كانط من أجل تأمين الاستخدام العام للعقل.(٧) .

هنا، ويفرض تحقيق هذا النوع من الاتصال- الذى يتيح للناس أن يعاملوا بعضهم البعض كغايات، ويضعوا فى اعتبارهم وجهات نظر الآخرين ، يجب إرساء عدة سنن، وشرائع للحياة. الشريعة العامة الأكثر وضوحًا فى هذا الصدد هى الالتزام بالسماح للناس "بحرية غير محدودة لاستخدام عقلهم الخاص للتحدث عن شخصهم"(٨) ، فالشخص الحر فعليًا يسعى للتحرر الكامل من جميع العناصر التى تُثلم أو تدمر قدرته على تجاوز العوائق التى تعترض تفكيره، وذلك من أجل أن يحدد، هو والآخرون، تلك المعايير المشتركة المعقولة التى يمكن للجميع احترامها. والواضح أنه بناءً على هذه الحاجة إلى الحرية، سيستتبع ذلك أنه لا يمكن للاستخدام العام للعقل أن يوجد إلا فى مجتمع يضمن هذه الحرية. والنوع الوحيد لمجتمع يحقق هذا هو المجتمع المدنى، لأن المجتمع المدنى هو فقط الذى يؤمن لكل فرد الحقوق الأساسية المطلوبة للانضمام إلى عالم مستنير.

وفيما يلى من الجزئيات العديدة فى هذا الفصل سنرى أن مناقشتنا للنظرية السياسية لكانط إنما جاءت لتبين كيف أن مبدأ الدعوة إلى معاملة الآخرين كغايات يمكن أن يجد التعبير الواقعى، والملموس عنه فى كُلٍ من المؤسسات الداخلية فى المجتمع المدنى، والعلاقات الدولية بين الدول التى تحافظ على مناخ من السلام الضرورى لتأمين المجتمع المدنى. فى سبيل هذا نقوم هنا باستعراض الشرائع المدعمة لمجتمع ملتزم بالمحافظة على الاستخدام العام للعقل. والخطوة الأولى نحو هذا الهدف تتمثل فى إجراء مناقشة أعمق لمفهوم الأمر المطلق؛ بأن نبين كيف يسوق كانط هذا الواجب الأخلاقى الأساسى ويجعل منه أمرًا أساسيًا لنظامه السياسى. وللوصول إلى هذا الهدف من الضرورى أن نورد فهم كانط للعقل العملى **practical reason**.

٢ - عملية العقل العملى

فى مناقشته للعقل العملى أفادنا كانط بوجود "قاعدة لإصدار الأحكام" ينبغى على الأفراد أن يتبعوها. فما تلك القاعدة؟ يقول كانط:

" لتسأل نفسك؛ إذا ما كان الفعل الذى تبغى القيام به يفترض أن يتم بواسطة قانون الطبيعة الذى أنت نفسك جزء منه؛ هل كنت ستعتبر الأمر ممكنًا من خلال إرادتك؟ الحقيقة أنه قياسًا على هذه القاعدة؛ يقرر كل فرد ما إذا كانت تصرفاته سليمة أم خاطئة من الناحية الأخلاقية. فالناس دائمًا ما تسأل:إذا كان المرء منتميًا لذلك النظام الذى يسمح أى فرد لنفسه التحايل عليه عندما يكون ذلك فى صالحه، أو أن يشعر آخر بالرضا فى إنهاء حياته بمجرد دخوله فى سقم كامل منها، أو أن يبدو ثالث على خلاف كامل فيما يخص حاجات الآخرين، فهل من شأننا أن نتقبل بكامل إرادتنا أن نصير أعضاء فى مثل هذا النظام؟(٩)(*) .

" ask yourself whether, if the action which you propose should take place by a law of nature of which you yourself were a part, you could regard it as possible through your will. Everyone does, in fact, decides by this rule whether actions are morally good or bad. Thus people ask: if one belonged to such an order of things that anyone would allow himself to deceive when he thought it to his advantage,

(*) لا يشكل "العقل العملى " فى نظر كانط عقلاً انتهازيًا ، وأوامر العقل العملى تفرض نفسها كمطلقات لا يجوز تجاهها القبول بأى خروج أو تجاوز . والتعليم والأمر الأخلاقى الموجود فى الغايات لا يمكن فى أى حال من الأحوال أن يرتبط ويرهن بالوسائل ، حتى ولو كانت هذه الوسائل تسمح باختصار الطريق المؤدى إلى الغايات ، والمثال الأسمى عند كانط هو "السياسى الأخلاقى" وليس المكيافللى . والأخلاق دائمًا هى الحكم الذى لا حكم بعده فى السياسة ، وشعار السياسى الأخلاقى لا بد أن يكون حسب كانط : "لتكن العدالة هى السيدة الآمرة " **lereat Mundus** . ويقيم كانط من بعض النواحى جسرًا بين روسّو فى "رسالة حول أصل انعدام المساواة " وبين هيجل ، فهو يكمل ويمنهج، ضمن فلسفة عامة ، "الفكرة الكامنة" عند الفلاسفة ، والتى أعلنتها الثورة ، وهى تعلق السياسة بالحق والأخلاق وتبعيتها لهما . أنظر : جان توشار ، ص ٣٨٢ . (المترجم) .

or felt justified in shortening his life as soon as he were thoroughly weary of it, or looked with complete indifference on the needs of others, would he assent of his own will to be a member of such an order of things? "

لقد اعتقد كانط أن طريقة إقرار مفاهيم أخلاقية صالحة على المستوى العام هو أن نسأل : أى المعايير التى من شأن جميع الأفراد العقلاء أن يضعوها فى اعتبارهم حتى تكون ملزمة بصورة عمومية. هنا، وفى إقرار الأسس الأخلاقية للسلوك يكون المرء بصدد أن يسأل نفسه عن النظام الأخلاقى ليس فقط للمرء نفسه ، بل لجميع الأفراد العاقلين. عندما يتخذ المرء هذا المنهج لتحديد أساس التصرف يمكنه آنئذ أن يقر المعايير الأخلاقية التى من شأن جميع العقلاء أن يصدقوا عليها بصفتها أسساً للتصرف. فليس لعاقل، حسب كانط، أن يقبل الخداع كمنهج سليم فى حياته، ولا من شأنه أن يرتضى الانتحار خياراً عندما يشتد به الأمر. علاوة على أنه؛ أى العاقل؛ لن يتقبل أن تذهب مواهبه، وقدراته هباءً دون تطويرها، ومن ثم فهو لن يرتضى لنفسه أيضاً أن يبدى عدم اكتراث بحاجات الآخرين[١٠] .

تشير هذه الأمثلة إلى الواجبات الأخلاقية، التى تنبعث عن العقل العملى إلى حقيقية أوسع، وأكثر احتواءً؛ بالنسبة لـ "كانط"؛ وهى أن هناك واجباً عومياً **universal duty** نحو تدعيم مبدأ أخلاقى أساسى دعاه باسم الأمر المطلق. هذا الأمر المطلق يقتضى علينا بموجبه ألا نتصرف إلا وفق تلك القاعدة التى يمكن أن نبغى لها أن تكون بمثابة قانون كلىٍّ(*) (١١).

اعتقد كانط أن مفهومه عن الأمر المطلق قد قدم بياناً دقيقاً يتعلق بالطريقة التى يجب على الأفراد أن يسلكوا بها فى تفاعلهم بين بعضهم البعض. كيف يمكن هذا؟

(*) وردت فى النص الأصلى "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" ؛ وهكذا : "Act only on that maxim which you can at the same time will that it should become a universal law. أى ؛ اعمل دائماً بحيث يكون فى استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانوناً كلياً للطبيعة " توشار ، مرجع سابق (المترجم).

مبدئيًا يقوم الأمر المطلق على مبدأ عدم التناقض noncontradiction وهو ما يعنى أن المعيار الأخلاقى الذى يحدد طريقة الحياة لا يمكن مطلقًا أن يتناقض مع نفسه. فى المقابل ستكون هناك بعض المعايير الأخلاقية تكون متعارضة عندما يتبعها الفرد، وبالتالى لا يجب اتباعها. على سبيل المثال إن المعيار الخاص بالتعهد برد الدين لا يشير إلى طريقة للحياة تنطوى على تناقضات صارخة، ولكن مفهوم رفض رد الدين المتعهد به تعنى ذلك. هذا التمييز بالنسبة لكانط جلى وواضح فى حد ذاته، فإذا كان مفهوم التعهد قد يسمح لى بعدم رد الدين لصاحبه كما وعدته إذن "لن يكون من شأن أحد أن يصدق أى شيء وعده به أحد، بل سيسخر من كل العبارات من هذه الشاكلة؛ التى لن تمثل آنذاك سوى ادعاءات فارغة "(١٢).

كما أن الأمر المطلق فى اقتضائه بأن نعيش وفقًا لمعايير غير متناقضة إنما يضع أساسًا لتحديد الواجبات الخاصة، والفعلية التى يجب أن نلتزم بها جميعًا. هذه الواجبات تشير إلى خط واضح لأنواع السلوك التى يجب أن نتعامل بها مع الآخرين. فقد ذكر كانط أن القانون الأخلاقى العام يتطلب أن يكون أى معيار أخلاقى نتبناه كأساس لتصرفاتنا قائمًا، ومصممًا بحيث يقتضى أن نعامل الآخرين كغايات فى حد ذاتهم وليسوا كوسائل لغايات الآخرين.(*)(١٣).

وتحديد الحاجة إلى معاملة الآخرين كغايات يمثل واجبًا عامًا كان فى نية كانط إرساؤه كمبدإ ينبغى على الجميع اتباعه على مدار حياتهم. وفى هذا علينا أن نحدد، وبوضوح جميع الطرق المختلفة التى سيتم بها الإفصاح عن هذا المبدأ. وقد راود كانط

(*) من الصعب هنا تصور كيفية تطبيق القانون الأخلاقى على الفكر والعمل ، ومن البراهين التى أوردها كانط فى نقده للعقل العملى لا يمكننا أن نعبر عن القانون الأخلاقى بطرق متعددة ومتعادلة ؛ وأبرز صياغة من بين الصياغات التى يراها متعادلة فى تعبيره عن الأمر المطلق هى هذه : "أعمل بحيث تعامل الإنسانية ممثلة فى شخصك وفى الآخرين لا بإعتبارها وسيلة فقط بل بإعتبارها دائمًا غاية أيضًا ". وقد وردت فى النص الأصلى هكذا : Act so as to treat man, in your own person as well as in that of anyone else, always as an end never merely as a means" .

أمل فى إعطاء هذا المبدأ واجهة تطبيقية، ليس فى تحديد واجباتنا فحسب، بل أيضًا فى تحديد تلك السنن التى تمكن الفرد، والمجتـمع أيـضا من معـاملة الناس كغايات لا كوسائل.

إذن فقد بحث كانط فى المقام الأول عن إظهار الواجبات الفعلية التى يجب على الأفراد اعتمادها بغرض منح الآخرين الكرامة التى يستحقونها. وفى سبيل هذا ميز كانط الواجبات الأخلاقية عن الواجبات الشرعية. فالواجبات الأخلاقية التى تجسد مطلب معاملة الآخرين كغايات تشتمل على واجبات من قبيل عدم الكذب، وتطوير إمكاناتنا إلى أقصى حد، والإحسان إلى الآخرين فى معاملتنا إياهم. وفى سلوكيات حياتنا اليومية علينا أن نفصح عن "أخلاق" تتضمن "كبح الذات" **"self-constraint"**، أو "الفضيلة" **"virtue"** بأن نجعل هذه الواجبات بمثابة القاعدة التى ننطلق منها فى تصرفاتنا. وهنا فإن قواعد الاتصال أو التواصل مع الآخرين ، تلك التى أسهبنا فى شرحها آنفا ستبدو واقعة تحت فئة الواجبات الأخلاقية، حيث إنها تصف لنا الكيفية التى يجب أن نتواصل بها مع الآخرين فى مجرى محاولتنا تحقيق الاستخدام العام للعقل. ومن ناحية أخرى فإن الواجبات الشرعية هى قواعد ملزمة قانونيًا، ومفروضة من الخارج من قبل سلطة سياسية شرعية.(١٤) هذه الواجبات تجسد أيضًا الالتزام بمعاملة الآخرين كغايات، وهى ملتصقة، كما سنرى فى مناقشة المجتمع المدنى عند كانط، بقيود شاملة مفروضة من الخارج، كوجه مقابل للوازع الأخلاقى الذى يفصح عن أشكال ضرورية من كبح الذات، فى حالة الواجبات الأخلاقية. خاصة أن الواجبات الشرعية تشير إلى تلك القواعد التى يجب اتباعها بغرض حماية نفس الحقوق، والحريات لكل فرد فى المجتمع.

فى الجزئية التالية نقوم باستعراض هذا البذل الذى قام به كانط لتجسيد مبدإه الأخلاقى الرئيس لمعاملة الناس كغايات، وذلك من خلال مؤسسات المجتمع المدنى. وقبل أن نمضى فى ذلك من المستحسن كطريقة لترقب ما سيدلى به هيجل؛ مثلما سنرى فى الفصل التالى؛ أن نشير إلى أن هيجل لم يعتقد أن كانط قد أتم ما ينبغى

من عمل مناسب يُظهر طبيعة المؤسسات، والممارسات الفعلية التى تجسد مبدأه الأخلاقى الرئيس. والحقيقة أن أمل هيجل كان إنجاز ما أخفق فيه كانط؛ وهو على حد ما رأى وصف المؤسسات والممارسات التى لها أن تضع أمل كانط فى تحقيق حرية حقيقية على أرض الواقع.

٣-المجتمع المدنى عند كانط

يقوم المجتمع المدنى على وجود القوانين التى وُضعت، وكُرست بحكم الدستور من أجل تأمين الحقوق لجميع المواطنين. وعلى الدولة فى المجتمع المدنى أن تعتمد القوانين التى تحمى حقوق الناس.[١٥] وبقبول الأفراد سلطة الدولة عليهم إذن أن يحافظوا على أساس لتأمين حقوقهم، ولهذا السبب من المبدئى أن يدخلوا فى المجتمع المدنى. فمنح الحقوق الأساسية للناس يتفق، والمبدأ الكانطى الرئيسى القائل بأنه على الأفراد أن يعاملوا بعضهم البعض كغايات. هذه هى الحالة التى بسببها اعتقد كانط أن الأفراد فى المجتمع المدنى لا يعاملَون كغايات إلا عندما يتمتعون بحرية متساوية، ولكن من الواضح أن هذه الحرية ليست ممكنة ما دام الأفراد لا يملكون حقوقًا أساسية متساوية. وبالنسبة لكانط يتمثل المبدأ الكلى للحق فى:"كل فعل يمكن بنفسه؛ أو بالحكمة التى يمثلها؛ أن يجعل من حرية كل فرد ملازمة لحرية كل شخص آخر بما يتفق مع قانون عام صحيح."[١٦] .

وفى المجتمع المدنى أيضًا؛ يتحقق مبدأ الحرية المتساوية بالاستخدام السليم للإجبار **coercion**، وهذا يعنى أن الأفراد لا يمتلكون حرية متساوية مع الآخرين إلا عندما تكون هناك قيود شرعية؛ أى قوانين ملزمة شرعًا تستخدم الإرغام لكى تضمن كفَّ الناس عن إتيان أية أفعال "تعوق الحرية" أو تعترض سبيل الآخرين فى حصولهم على ما يستحقونه من حقوق.[١٧] ويجب أن تُسن القوانين؛ بحيث تحافظ على شكل من "الإجبار المتبادل" **reciprocal coercion** وهو ما عنى به كانط وجوب انصياع الجميع وخضوعهم، بصورة متساوية، لقواعد وقيود غرضها الوحيد حماية حرية الجميع،

ويصورة متساوية. وبالطبع قد يتصرف البعض كما يتطلب القانون لوعيهم بالالتزامات التى يفترض عليهم الوفاء بها نحو الآخرين فى ظل القانون أو ما يمكن الإشارة إليه كإحساس بالواجب. بيد أن كانط لم يشأ لحماية الحرية المتساوية أن تقوم على مجرد إحساس بالواجب، بل أراد لها أن تقوم فقط على إمكانـية الإجبار أو القسر الخارجى الذى يضمن تدعيم الجميع للقوانين التى تمنح الحقوق لكل فرد.(١٨)

ولكن لماذا الإجبار على أية حال؟ لماذا لا يتقبل العقلاء الالتزام بواجبات أخلاقية، ويكيفون أنفسهم إرادياً وفق معايير من شأنها تدعيم حقوق الآخرين؟ هنا رأى كانط أنه برغم من قيام المجتمع المدنى على فكرة رئيسية لحماية حرية كل شخص بصورة متساوية يبقى من الوارد أن يكون الأفراد مدفوعين فى أنشطتهم اليومية بعوامل غير أخلاقية مثل دوافع، ومشارب المصلحة، والرغبة. فى هذه النقطة يُعد كانط مشابهاً لـ "هوبز" أكثر من لوك. فحالة الطبيعة عند لوك تتجلى عن أفراد عقلاء يقبلون القيود المطلوبة لتأمين الحقوق. فى حين أن هوبز لم يتصف بهذا التفاؤل، وكانت حالة الطبيعة لديه حالة حرب. ومن ثم يرى كانط؛ شأنه فى ذلك شأن هوبز؛ أن الدافع وراء تصرف المرء كما ينبغى يتمثل فى خوفه من العقاب. ومن ثم فالناس تتصرف وفق ما تتطلبه الأخلاق، ولكن ليس دائمًا من منطلق دوافع أخلاقية. فالمجتمع المدنى وسيلة مهمة لتعزيز أغراض العقل العملى أو الأخلاقيات العملية حتى وسط الأشخاص الذين قد لا يكونون مدفوعين فى اغلب الأحيان للتصرف وفق احكام العقل. فى هذا السياق ذكر كانط أنه يمكن "لكل فرد أن يكون حراً مادمنا لا نتدخل فى حريته من خلال "أعمالنا الخارجية" **external actions** حتى لو كانت حريته محل اختلاف كامل معى أو رغم ما قد يعتمل فى نفسى من رغبة فى حرمانه إياها.(١٩) .

كما أن الإجبار ليس الطريقة الوحيدة التى من خلالها نضمن الانصياع لمعايير القانون الأخلاقى، خاصة فيما يتعلق بحقوق الآخرين. فبالإضافة إلى ذلك أفاد كانط بأنه فى "المجتمع المدنى" يتم تنظيم المصالح المختلفة بحيث تكون مصلحة كل فرد قادرة على مراقبة نفوذ المصالح الأخرى، والحد منها، وبالتالى يمكن درء ذلك الوضع

الذى يمتلك فيه أحد الاشخاص أو إحدى الجماعات ما يكفى من قوة لتهديد حقوق الآخرين. وهو الوضع الذى "توجد فيه المعارضة المتبادلة بين أعضاء المجتمع جنبًا إلى جنب مع ادق تعريف للحرية، ومع إرساء حدودها بما يتسق مع حرية الآخرين."(٢٠) بهذا الترتيب يصير الأفراد قادرين على المحافظة على "اتحاد مدني" يدرك فيه كل امرئٍ أهمية الآخرين فى تحقيق مجتمع ينتفع فيه الجميع(٢١) هنا ذكر كانط أنه حتى ولو جنس من "الشياطين الدواهي" intelligent devils لابد أن يكونوا قادرين على تحقيق هذا التنظيم الاجتماعى.

"وجود تعددية من كيانات عاقلة يقتضى وجود قوانين كلية لاستمرارهم، ولكن إذا ما كان كل منهم يرنو خفية لأن يعفي نفسه من هذه القوانين؛ فإن الأمل يبقى فى إرساء دستور بطريقة تسمح؛ رغم تصارع نواياهم الخاصة؛ بمراقبة بعضهم البعض، والخروج بمحصلة مؤداها أن سلوكهم العام هو نفس السلوك الذى كانوا سيسلكونه فى غياب تلك النوايا"(٢٢) .

" Giving a multitude of rational beings requiring universal laws for their preservation, but each of whom inclined to exempt himself from them, {the hope is} to establish a constitution in such a way that although their private intentions conflict, they check each other, with the result that their public conduct is the same as if they had no such intentions" .

ورغم أن رؤية كانط تعد امتدادًا لرؤية هوبز عن الطبيعة الإنسانية، فمن الأهمية بمكان أن نلاحظ أنه؛ أى كانط؛ لم يقبل الشكل الوحدوى للدولة كما ورد عند هوبز، ذلك الشكل الذى تكون فيه السلطات الرئيسة متمركزة فى يد جهة واحدة من الحكومة. بل نجده يقبل بوجود دولة تشتمل على وجهة نظر لوك القائلة بالفصل بين السلطات."(٢٣) فمن خلال تقسيم مهام السلطة فى المجتمع المدنى على أفرع أو جهات منفصلة؛ هى : التنفيذية، والتشريعية، والقضائية، لا يمكن لسلطة من الثلاث أن تصبح من القوة بما يمكّنها من تهديد حرية أى فرد من المواطنين. وكما جاء عند لوك،

ستكون السلطة التشريعية هى السلطة الأسمى أو الأرفع شأنًا، حيث يشار إليها بالسلطة الحاكمة، ومن ثم فالسلطة التنفيذية هى التى تحكم بما يتفق مع القانون. والسلطة التشريعية هى التى تسن القوانين العادلة للجميع، ومن ثم فهى بلا شك سيكون عليها مسئولية حماية الحقوق الأساسية لجميع المواطنين.(٢٤) والحقيقة؛ كما يقول كانط؛ أنه فى أية جمهورية حقيقية يكون "النظام النيابى **representative system** للشعب هو النظام الذى يتم بموجبه مراعاة حقوق الناس بواسطة من ينوب عنهم من ممثلين يمثلون الإرادة الموحدة للمواطنين."(٢٥) ويبدو هنا أن كانط، شأنه شأن لوك، لم يرغب فى دولة تكون سلطاتها من القوة غير المراقبة كما كان الأمر عند هوبز فى رؤيته للدولة فى المجتمع المدنى.

إذن بالنسبة لـ "كانط" هناك ميكانيزمات أو آليات فى المجتمع المدنى تمكّن الأفراد من إخضاع مصالحهم للمطلب العام المتمثل فى حماية حقوق متكافئة للجميع. والأفراد على استعداد لتأييد ممارسات ومؤسسات الدولة التى ترعى هذا الهدف حتى لو كانوا من الناحية الشخصية معنيين بصورة أكبر بضمان وضع مصالحهم الخاصة فى المقام الأول. لماذا؟ وعلى أى أساس من شأن الأفراد الذين يحركهم، وبدرجة كبيرة، السعى لبلوغ المصالح المادية، أن يعتنقوا هذه الفكرة من المجتمع المدنى؟

٤ - الخطة السرية للطبيعة

تبرز إجابة كانط على هذا السؤال السابق فى مقاربته لتفسير معنى التاريخ. فنحن عندما ننظر إلى التاريخ ، من وجهة نظر أفراد يعيش كل منهم وفق جوانحه الشخصية سنجده موحيًا بعالم غير قادر على إنجاز أو تحقيق مجتمع مدنى. فلن يقنع كل شخص إلا بسعيه وراء مصالحه الخاصة دون اكتراث بإرساء مجتمع ملتزم بتوفير الحرية المتساوية. بيد أن كانط قد رأى فى التقدم الأخلاقى أمرًا لا مناص منه، وبناءً على ذلك يمكن النظر إلى كل عنصر فى الحياة البشرية كإسهام فى تحقيق الغاية العقلانية المتمثلة فى الحرية المتكافئة. ومن ثم فحتى المصلحة الذاتية، وبموجب هذا

المنظور حول المجتمع تصبح بشكل أو بآخر جانبًا مساهمًا في التقدم العام الذى يحقق ما يضمنه المجتمع المدنى من حقوق وحريات. والمسار الطبيعى للتطور الإنسانى لا يتم مضاعفته بمحض الصدفة؛ حسب كانط؛ بل بواسطة "الخيط الهادى" للعقل "guiding thread of reason" . وبالتالى على الجميع أن يعملوا فى سبيل إدراك الأهداف الأعم للعقل؛ حتى ولو كانوا على غير وعى بعمل ذلك. فعندما ننظر التاريخ من هذا المنظور التتبعى عند كانط؛ يصبح من الممكن أن نضع سيناريو يبين احتمالية تطور الجنس البشرى من البدايات المبكرة فى حالة الطبيعة؛ التى اعتمد فيها الجنس البشرى على غرائز، ورغبات خالصة؛ إلى ما تلى ذلك من تطور ثقافى حيث صار هناك إطار من القوانين العقلية، والمجتمع المدنى لما يأتى به الإنسان من أفعال(٢٦) .

يتشابه تفسير كانط لمجرى التاريخ مع رؤية هوبز لتطور المجتمع المدنى عن حالة الطبيعة. فقد افترض كانط أن البشر فى حالة الطبيعة يظهرون نوعًا من العدائية تجاه بعضهم البعض من شأنها؛ أى هذه العدائية؛ أن تهدد أو تودى بالمجتمع. وأطلق كانط على هذه التجربة حالة "المخالطة غير الاجتماعية" unsocial sociability . فالرغبة الطبيعية للجنس البشرى تتمثل عند كل شخص فى "أن يجعل كل شىء يمضى على هواه أو حسبما يتمنى."(٢٧) ومع ذلك فلهذا النهم الطبيعى أن يساعد، بدلاً من تهديد الحياة، فى جعل الناس أكثر مرونة وإبداعًا. أما أن تأتى الخبرة مع الآخرين حاملة خطورة على وجود المرء فإنها توقظ لدى الأشخاص جميع القوى الأساسية التى ظلت كامنة لولا هذا الظرف. هنا، وفى مواجهة كثير من الأخطار يتعلم الأفراد أن يسرجوا كل الطاقات المطلوبة لتأمين حياتهم(٢٨) .

ومع هذه اليقظة الوليدة يصير الأفراد شيئًا فشيئًا بما يكفى من الاستنارة لأن يبدءوا فى تقدير أهمية خلق مجتمع يتمثل فى "إطار أخلاقى عام" أو مجتمع لا يصبح فيه الفرد مهدداً من قبل الآخرين.(٢٩) ومن ثم ينتقل الناس من ظرف يعيشون فيه تحت رحمة الآخر إلى وضع يعيشون فيه فى ظل أطر اجتماعية تسهل تحقيق أغراض أسمى، أى فى هذه الحالة حياة تتوافق مع ما تمليه الأخلاق، أو احترام القيود التى

تحمى حرية الآخرين. فى هذا الوضع الجديد، يكتشف الأفراد أنه لا يمكن خرق "الحرية المدنية دون أن تكون هناك نتائج وخيمة شعرت بها الإنسانية، وبلا شك على مر حياتها."(٣٠) ومن ثم فإن ظرف المخالطة غير الاجتماعية "هو فى الحقيقة هبة الطبيعة لأن الناس فى رد فعلهم تجاه هذه الملامح السلبية لهذا الظرف، وبغرض المحافظة على حياتهم إنما يخلقون أشكالاً من الحياة أعقد، وأسمى ليس من شأنها أن تمنح الأمان فحسب؛ بل والمدنية أيضاً. هنا أردف كانط قائلاً: "لنشكر الطبيعة إذن على هذا التنافر، وهذا التيه التنافسى منعدم الشفقة، وكذلك الرغبة التى لا تَشْبَعَ للامتلاك والحكم! فبدونهم لم يكن لكل هذه القدرات الطبيعة الفائقة للإنسانية أن تتطور وكانت ستظل فى ثباتها إلى الأبد "(٣١) .

وفقًا لهذه القراءة للتاريخ لم يكن للناس، مع ذلك أن يتغلبوا مطلقًا على أنانيتهم. فالحال أنهم يكتشفوا الحاجة لأن يخضعوا "لسيد"، فرغم إدراكهم الحاجة إلى قوانين تحد من الحرية، حمايةً لها، فإن القضية أن الأنانية تغويهم لإيجاد طرق "لإعفاء" أنفسهم من تلك القوانين. ولمجابهة هذا الميل يحتاج الناس لقوانين تجبرهم على تدعيم الالتزام بحماية حقوق الجميع. فكل شخص، حسب كانط دائمًا ما "سيسىء استخدام حريته إذا لم يكن هناك من هو فوقه يمارس القوة فيما يتفق والقوانين"(٣٢) إذن فالمجتمع المدنى مطلوب لمنح القوانين التى تنظم حياة المرء بالحيثية التى لا تتداخل فيها الطبيعة الأنانية مع متطلبات المحافظة على النظام المدنى؛ طريقة للحياة قائمة على الحاجة لاحترام حرية الآخرين. فاحترام حرية الآخرين يمثل فضيلة مدنية عظيمة ورئيسية تصبح مجسدة فى المجتمع عندما يوجد "دستور صحيح"، يدعم المجتمع المدنى، وأيضاً إرادة خيرة على استعداد لتقبل هذا الدستور"(٣٣) .

من المرجح إذن أن التاريخ يكشف عن خطة تتيح للأفراد التعرف على الأهمية الأساسية للحاجة إلى العيش فى كنف الدستور الخاص بمجتمع مدنى. وبناءً على هذا التطور فى الثقافة، فإن البشر تلك الخامة العوجاء " crooked wood التى لا يمكن بناء شىء مستقيم منها،"(٣٤) يدركون دومًا أن الطبيعة كانت تسعى إلى بلوغ "خطتها

السرية" في جعلهم خاضعين لحقائق الأخلاق والعقل.(٣٥) هنا يصير الناس بما يكفى من الاستنارة بحيث يفهمون أهمية المجتمع المدنى بالنسبة لحياتهم، وبالتالى يكونون على أتم الاستعداد لتقديم طاقتهم، وامتثالهم للسنن أو الشرائع التى تحمى حقوق الجميع بصورة متساوية. فالمجتمع المدنى يعتبر بمثابة البيئة التى سنجد فيها الناس الذين يميلون فى الأصل للعمل من وازع مصلحتهم الذاتية، ويتصرفون تجاه بعضهم البعض، وبسبب القوة القسرية للقوانين العامة التى تزود عن حقوق الجميع، كما لو كانوا ملتزمين بالمحافظة على القانون الأخلاقى فى كل ما يتعلق بحياتهم.

هناك أيضًا محصلة أخرى مصاحبة لفكرة المجتمع المدنى. وهى أن المجتمعات المدنية تمثل نظامًا أخلاقيًا لا يمكن له البقاء طويلًا طالما ظلت الدول على التزام متواصل بإعداد العدة للحرب. فالدول التى تسعى لتوسيع سلطتها من خلال الحرب إنما تنحرف بالموارد عن نوع التثقيف الذى يطور من عقول المواطنين، ويحقق احترام الأخلاق.(٣٦) وكنتيجة للتدمير الفعلى أو المؤكد للحرب يخلص الأفراد إذن إلى أن الأفضل لهم هو دخول "عصبة للأمم" **a league of nations** ملتزمة بالسلام، وتحقيق بيئة دولية تضع أوزار الحروب(٣٧).

٥- النظام الدولى الجديد: فيدرالية المجتمعات المدنية

إذن كان فى نية كانط أن يساعد على الارتقاء بقضية المجتمعات المدنية، وذلك بتوضيحه إحدى الطرائق لتحقيق علاقات سلمية بين الدول. هناك خطوتان فى هذه العملية:

الأولى هى قبول البنود الأساسية أو ما أسماه "بالمواد الأولية المعنية بتحقيق سلام دائم بين الدول." تشمل ما يلى: ألا تسرى أية معاهدة للسلام تتضمن أى بند سرى يكرس احتمالية وقوع حرب مستقبلية، ... ألا تقع أية دولة كبيرة أو صغيرة تحت سيطرة دولة أخرى سواء بالوراثة، أو بالتبادل، أو الشراء أو الهبة الجيوش القائمة يجب أن تزول نهائيًا بمرور الزمن... لا يجوز اقتراض ديون قومية نظير

مصالح خارجية للدولة ... لا يجوز لأية دولة أن تتدخل بالقوة فى دستور أو حكم دولة أخرى، **وأخيراً** لا يجوز لدولة أثناء حربها أن ترتكب أعمالاً عدوانية من شأنها أن تجعل عودة الثقة المتبادلة حالة إحلال السلام أمراً مستحيلاً.(٣٨)

هذه المواد الأساسية ليست كافية فى حد ذاتها لضمان سلام دائم ومستمر وسط الدول. فهناك مواد نهائية للسلام الدائم بين الدول "والجمع بين هذه المواد التمهيدية والنهائية للسلام يوحى بأنه حتى إذا كانت الحرب هى الحالة الطبيعية بين الدول، فإنه ظرف يمكن إقصاءه إذا وجدت البيئة المشجعة على إزدهار مجتمعات مدنية على أساس عالمى .(٣٩) ولننتقل إلى المواد النهائية :

أولى المواد النهائية تقول: إن "الدستور المدنى لكل دولة يجب أن يكون جمهورياً.(٤٠) كما عرضنا فيما مضى؛ كانت السلطة التشريعية هى الجهة الأهم فى الحكومة، واعتقد كانط أنه فى النظام الجمهورى يقوم المواطنون بسن القوانين من خلال نوابهم، ونظراً لأنهم، أى المواطنون؛ راغبون فى تأمين حقوقهم فهم يوصون نوابهم بسن القوانين التى من شأنها أن تحمى حقوقهم. علاوة على ذلك وبسبب امتلاك المواطنين لتلك المكانة المهمة فى عملية سن القوانين فلا يمكن لأى نظام سياسى جمهورى الدخول فى حرب بدون موافقة المواطنين. ونظراً أيضاً لأن المواطنين العاديين يتأثرون بالحرب، وهم المقدر لهم دفع ثمنها أو الخوض فيها فإن احتمال الميل إلى الحرب سينخفض فى ظل النظام الجمهورى. يقول كانط هنا: "**إذا كانت موافقة المواطنين شرطاً لإقرار إعلان الحرب ... فلن يكون هناك ما هو أكثر طبيعية من أنهم سيكونون غاية فى الحذر من التورط فى مثل هذه اللعبة البائسة، رابئين بأنفسهم من كل شرور وفجائع الحرب.**"(٤١) .

المادة النهائية الثانية للسلام الدائم وهى "أن القانون الدولى يجب أن يقوم على اتحاد فيدرالى للدول المتحررة."(٤٢) فالالتزام التام من جانب الدول بإنهاء حالة الحرب يمثل أهمية بالغة لتحقيق هذا الإطار من السلام. وبالتالى يجب على الدول أن تأخذ بعهد ينص "على أنه يجب ألا تكون هناك حرب بيننا .. وبدلاً من الحرب نريد إرساء

دعائم سلطة تشريعية تنفيذية قضائية سامية من شأنها أن تتوسط فى خلافاتنا بشكل سلميعات إلى جمهوريات ستكون هناك مصلحة موروثة فى تفادى الحرب [٤٣]. هذه المصلحة من شأنها أن تساعد فى حث تلك الدول على الدخول فى ائتلاف أو حلف مع الدول الأخرى ممن يريدون مثلها تفادى الحرب. يقول كانط: "لأنه إذا كان من المقدر لشعب قوى ومستنير أن يتحول إلى نظام جمهورى ينزع بطبيعته نحو سلام دائم فهذا ما يوفر نقطة الارتكاز fulcrum لوجود اتحاد فيدرالى مع الدول الأخرى بحيث يكونون ملتزمين به وضامنين للحرية تحت فكرة القانون الدولى. ويمزيد من الأعضاء المنضمين يمكن لهذا الاتحاد الفيدرالى أن يتسع تدريجياً." [٤٤] ، فالفيدرالية أو "جامعة السلام" league of peace سيكون من شأنها إنهاء الحروب بين كل الدول الأعضاء. كما أن الدول الأعضاء ستحقق هذا الهدف بدون وجود ما يهدد سيادتها. فهذه الجامعة لا تميل إلى فرض أية سيطرة على سلطة الدولة، بل فقط أن تصون وتؤمن حرية الدولة نفسها والدول الأخرى الأعضاء فيها ، دون أن تكون هناك أية حاجة لديهم لأن يخضعوا للقوانين المدنية وقسرها مثلما هو الحال بالنسبة للناس فى حالة الطبيعة." [٤٥].

المادة النهائية الثالثة وتنص على" أن القانون العالمى للمواطنين يجب أن يقتصر على شروط الضيافة العالمية universal hospitality [٤٦] " فالمواطنون من إحدى الدول سيكونون قادرين على الانتقال بحرية إلى دول أخرى يتبادلون الأفكار، وينخرطون فى فرص العمل. فطالما أن الدول لن تمنح جنسيتها لزائريها من الدول الأخرى فعلى كل دولة أن توفر لزائريها من الأجانب كامل الاحترام، والكرامة. فالضيافة عند كانط سيكون من شأنها بلا شك أن تزرع "تلك الروح التجارية" "المتنافرة مع حالة الحرب" التى أجلاً أم عاجلاً سيكون لها اليد العليا فى كل دولة." [٤٧]

تشير هذه المواد الخاصة بالسلام إلى أن الأفراد إنما ينظرون إلى العالم من خلال وجهتى نظر: **الأولى** كأعضاء فى وطنهم يملكون حقوق المواطنة الشرعية، **والأخرى** كمواطنين فى العالم يملكون مسئولية أخلاقية عن الحفاظ على نظام دولى

يمكنه المداومة على تدعيم المجتمعات المدنية أينما كانت. أما بوصفهم مواطنين فيما يخصهم من أوطان فإن عليهم تدعيم ما يلزم من قوانين ومصالح أممهم، ولكن فى الوقت نفسه وبصفتهم أيضًا مواطنين فى العالم يجب أن يدركوا أن دولتهم تحافظ على التزامها بمبادئ نظام دولى سلمى وإلا وجدت نفسها خارج الأسرة الدولية ومعرضة للاستهجان. إذ أن هذا الإحساس بكونك جزءًا من جماهير العالم من شأنه أن يُوجِد أساسًا لوجود ضغط مستمر ينبعث عن ثقافة عالمية لتمكين الأطراف المختلفة من العالم من العيش فى سلام مع بعضهم البعض. لقد أمل كانط أن يتمكن "الجنس البشرى تدريجيًا من أن يدنوا أقرب فأقرب إلى تشكيل دستور يرسى دعائم المواطنة العالمية.(٤٨)".

٦ - العقل العام والمجتمع المدنى:

كما ذكرنا فى مستهل هذا الفصل أرسى العقل العملى قواعد المجتمع المدنى بتبريره المبدأ الأخلاقى الرئيسى لمعاملة الآخرين كغايات. علاوة على ذلك فإن رؤية كانط للمجتمع المدنى؛ بما فيها التشريعات الداخلية، والدعوة إلى اتحاد فيدرالى للدول المسالمة؛ تساعد فى استجلاء الطريقة التى سيأخذ بها هذا المبدأ مكانه على أرض الواقع متجسداً بشكل عينى. فى هذا الإطار هناك فرصة للاستخدام العام للعقل لأن يصبح جزءا مكملاً لحياة المواطنين. هنا يمكن للأفراد ، رغم وجود هموم المصالح الذاتية فى حياتهم أن يتعلموا تشكيل مشاوراتهم العامة بصدد القواعد التى وضعناها فى بداية هذا الفصل، والتى تسمح للناس ذوى الرؤى والمفاهيم المختلفة أن يبحثوا مع بعضهم البعض عن حلول معقولة، ومقبولة بصدد مشكلات عامة مشتركة.

حينئذ قد يكون الأمر أن الأفراد الذين ينخرطون فى تشاور أو جدال على أساس مفهوم كانط للعقل العام قد ينتهى بهم الحال إلى عدم الاتفاق على ما وصلوا إليه من نتائج. على سبيل المثال فالمتشاورون بصدد أفضل السياسات فيما يتعلق بالصلاة فى المدارس، وبفضل اتباع قواعد كانط للتفكير العام يمكن أن يكون كل منهم قادراً على

الفهم الكامل لوجهات نظر الآخرين من جميع أطراف التشاور. أي أن كل فرد سيكون في وضع يخول له التفكير حول القضية من منظور أوسع وأكثر احتواءً أو عمومية بحيث يتضمن ذلك احترام جميع وجهات النظر المطروحة. ومن هنا يفهم المؤيدون لأداء الصلاة داخل المدارس الأسباب التي تقف وراء وجهات النظر الرافضة، والعكس صحيح. ولكن؛ بعد أن يتم التشاور، والتوصل إلى إحدى النتائج بفضل صوت واحد، على سبيل المثال، من النظام التشريعي الرئيسي في المجتمع يظل الحال متمثلاً في غياب قاعدة أو أساس للتوصل إلى اتفاق حول سياسة يمكن للجميع تأييدها بشكل كامل، وذلك لأن الناس يشعرون بعمق بصحة مواقفهم الخاصة التي تتشكل في الوقت نفسه من آراء مختلفة.

ولكن حتى في هذا الوضع إذا وجد الناس أنفسهم قادرين على التسامح مع السياسة التي تم التوصل إليها فهم لا يقبلونها على المستوى الشخصي. لماذا؟ لأن الاستخدام العام للعقل يوحي بقدرة ما؛ عند كل شخص؛ على الاعتبار، وبشكل دقيق لوجهات نظر الآخرين التي لا يتفق معها. وعندئذ ستوجد مساحة في المجتمع تشتمل على تنوع واسع ومختلف من الناس. وبفضل الاستخدام العام للعقل، يبدي الأفراد تجاه بعضهم البعض الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل، ولهذا فان الأشخاص الذين لا يتفقون مع محصلة التشاور قد يبقون متسامحين مع النتائج بسبب أن كلاً منهم يدرك أن كلَّ بذلٍ قد تم وما زال مستمراً إنما كان في سبيل الحفاظ على الحريات ، والحقوق الأساسية للجميع.

من هذا المنطلق يتضح أن مناقشة كانط للمجتمع المدني تشتمل على بعضٍ مما ناقشناه في الفصل الأول من أبعاد. أولاً هناك إطار أخلاقي واسع يمثل ركيزة المجتمع. ومن المفترض أن يحصل الناس على الحقوق اللازمة للعيش بالطريقة التي يحددونها لأنفسهم. ولكن لدينا في الوقت نفسه مقتضيات الفضائل المدنية خاصة ضرورة انصياع الأفراد لعدد من المعايير المرتبطة بحماية الحقوق للجميع مثل فضيلة الاحترام المتبادل. أما في حالة عدم امتثال الناس بطوع إرادتهم؛ عندئذ وعندئذٍ فقط ستكون هناك ميكانيزمات قسرية تضمن امتثالهم.

أيضًا لمفهوم كانط عن المجتمع أن يوفر حيزًا مستقلاً للتكوينات الجماعية، فكما عرضنا فيما سبق ارتأى كانط مجتمعًا تتنوع فيه المصالح، ولكن كل مصلحة يتم فحصها، ومراقبتها بواسطة المصالح الأخرى، وهو ما يخلق بيئة تحول دون هيمنة أية مصلحة فردية أو جماعية على الأخرى. والواضح أن هذه البيئة ذات المصالح المختلفة لن تسمح للأفراد بفرص اتباع خياراتهم التى يحددونها لأنفسهم فحسب، بل أيضًا ستوفر نظامًا ملائمًا لحكومة قائمة على فكرة الفصل بين السلطات، لأن كانط- كما رأينا- قد أيد لوك دون هوبز فى هذه النقطة.

أخيرًا، ووفق هذه الرؤية للمجتمع المدنى يبقى الهم الرئيسى لمن يستخدمون العقل العام هو إيجاد طرق لخلق مناحى حقوقية من شأنها تأمين الحقوق، ومنحها للجميع على مستوى المجتمع. فى سبيل هذا لابد وأن يأخذ المبدأ الرئيسى لفلسفة كانط الأخلاقية المتمثل فى "الدعوة إلى معاملة الناس كغايات" واجهة تطبيقية عينية. ولكن أى نوع من القضايا سيتم تناولها؟ لنأخذ من خبرات الحياة اليومية أمثلة، ونقدم بصددها بعض التفسيرات: ففى مناقشة مبدأ الحق فى تعبير المرء عن وجهات نظره، على سبيل المثال، ستكون هناك أسئلة تتعلق بأى أنواع من الحدود تعد مقبولة، وأيها غير مقبولة. أو فى مناقشة حق الأشخاص فى تحديد ما يفضلونه من معتقدات دينية سيكون هناك جدل شديد، وعدم اتفاق فيما يتعلق بمدى إمكانية تحكم الدولة فى وصول المنظمات الدينية إلى المدارس العامة. فى مجرى عملية التفكير العام سيكون على الأفراد أن يصلوا إلى مثل هذه الإقرارات أو التحديدات. والمجتمع المدنى هنا يجب أن يكون من الرحابة بما يشجع إجراء مشاورات عامة على هذا النوع من القضايا، مشاورات تتضمن أوسع مدى ممكن من وجهات النظر فى المجتمع، تهدف إلى توضيح معنى، وتطبيقات الحقوق الأساسية التى يجب أن يتمتع بها جميع من فى المجتمع.

وحيث إن أجندة سياسية من هذا النوع إنما تنبثق عن رؤية كانط للاستخدام العام للعقل، فليس من الواضح على الإطلاق أنه كان من شأن كانط أن ينتحى المنهج

الديمقراطى فيما يخص من سينضم ومن لن ينضم إلى العمليات التشاورية التى تقوم على الاستخدام العام للعقل. ويعود موقفنا هذا من كانط فى هذه النقطة إلى كونه قد قام بإقصاء قائمة طويلة من الناس خارج المواطنة على أساس معيار يقول بأنه لكى يكون الشخص مؤهلاً للتصويت يجب أن يكون لديه مركز مستقل بين الناس."(٤٩) رؤيته هنا فى هذا الاستبعاد تقوم على موقفه من أن بعض الناس فى المجتمع لن يكون لديهم ما يكفى من الاستقلالية ما يخول لهم الانخراط فى الاستخدام العام للعقل مع الآخرين. وعليه فإن المستبعدين من المشاركة والتصويت هم الأشخاص المنشغلون فى الحرف والخدمات المنزلية، بالإضافة إلى الأقليات، والنساء عامة لأنهن يعتمدن فى حياتهن على الآخرين. وحتى لو تمكنت هذه الفئات؛ وهو ما يجب أن يتم؛ من الحصول على نفس الحقوق الأساسية المكفولة لجميع المواطنين فإنهم "لا يملكون الحق فى التأثير أو تنظيم الدولة نفسها كأعضاء فاعلين أو أن يتعاونوا فى سن قوانين معينة."(٥٠) ولقد دفع كانط هنا بأن الاستخدام العام للعقل كان بمثابة حماية لمن ينتجون أو يتناولون القضايا من وجهات نظر علمانية أو ممن كانوا على استعداد ومقدرة لأن "يُخضعوا أحكامهم ورؤاهم التى تختلف هنا وهناك عما هو سائد من أعراف أو آراء للاختبار العام."(٥١) ولو افترضنا أن هؤلاء الناس كان لديهم ما يكفى من الاستقلالية لكان لهم أن يقدروا على تناول المسائل من وجهة نظر العقل العام المستنير.

وهنا نؤكد أن مفهوم كانط للمجتمع المدنى؛ كما نعرفه؛ سيستخدم فيما بعد بواسطة مؤيدى المجتمع المدنى لتبرير إدخال الجماعات التى تم إقصاؤها من ساحة العقل العام. ومن الوارد فى حقيقة الأمر أن يكون كانط قد ترك الباب مفتوحًا لهذه الاحتمالية فى إشارته أن أساس هذا الإقصاء يتمثل فى الوضع الاجتماعى، أو فكرة أن يكون المرء معتمداً على الآخر فى حياته وعيشه. فبمرور الوقت، وبحصول الأفراد على استقلاليتهم الاجتماعية يمكنهم أن ينضموا إلى فئة المواطنين. فكانط لم ينادى بتلك السياسات التى لم يعرها هو نفسه انتباهًا وذلك بفضل ما ورد من حقيقة مؤداها أنه فى إعلاء فكرة الاستخدام العام للعقل؛ قد سعى إلى المحافظة على مجتمع مدنى

قائم على فضيلة مدنية عظيمة هى الاحترام المتبادل. ومن ثم سيبدو الأمر؛ ووفق تعليقه على هذه الفضيلة المدنية؛ أن المجتمع المدنى سينمو إلى مرحلة يصبح الكثير ممن استبعدوا سابقًا؛ وعلى مدار الوقت؛ جزءًا رئيسيًا فى المجتمع.

إن الثيمة التى ستظهر فى الفصول القادمة؛ عن هيجل، وميل، ورولز؛ تتمثل فى أن كلاً من هؤلاء الكتّاب فى مجرى تطويره فكرة العقل العام سيحاول تقديم مقاربة أكثر ديمقراطية للممارسة، وهو ما سيشمل مع مدار الوقت مزيدًا من المواطنين فى هذا النشاط. أما الشخص الذى يقدم التناول الأكثر شمولًا لهذا النشاط؛ هذا التناول الذى أعاب رؤية كانط للعقل العام فى حين تقبل جميع أوجهها الأخرى، هو جون رولز الذى سنناقشه فى الفصل الثانى عشر.

٧ – الرد والرد المضاد

هناك عديد من المشكلات كان من شأن كلٍّ من لوك وروسُّو أن يجداها فى حجج كانط. أولًا بالنسبة للوك وكما رأينا أنه ربط وجود الحقوق بمفهومه عن الملكية الخاصة، وقال إن الأفراد الذين يعملون ويضيفون قيمة للعالم خلال عملهم لهم الحق فى التمتع بفوائد جهودهم. وفى الحقيقة إن الله؛ حسب لوك؛ قد وهبنا ما نملك من أجل متعتنا. وفى العلاقة بين الحقوق، والملكية الخاصة يجب على الأفراد أن يتقبلوا وجود بعض القيود على سلوكهم فيما يخص مراكمة الثروة؛ متضمِّنًا ذلك على سبيل المثال؛ انه من المقبول أن يكون هناك تراكم للثروة فى حالة ما إذا كان نشاط المرء فى هذا الخصوص ينفع المجتمع ككل.

بيد أن كانط كان سيشكك فى مقدرة هذه المقاربة على تأمين ما يدعم الحقوق لأنها؛ أى هذه المقاربة؛ تقيم هذا النشاط على التزام بتأمين السعادة المادية، وليس على بعد صادق وحقيقى. ما البعد الحقيقى للحقوق؟ إذا رجعنا إلى مقاربة كانط فى تحديد الأسس الأخلاقية للحياة لابد وأن تكون أسس المفاهيم الدالة من قبيل الحقوق متمثلة فى أسباب أخلاقية من طراز ما ورد فى رؤيته للأمر المطلق. فى حين أنه عندما

تقوم الحقوق على أسـاس ما ترتـبط به من لذة مـادية، فإنها ستسـتخدم لتدعيم كل مـا يرد من أنواع السلوك بما فى ذلك ما يهدد المبدأ الأخلاقى الرئيسى عند كانط ألا وهو الدعوة إلى معاملة الأفراد كغايات فى حد ذاتهم لا كوسائل.

والحقيقة أنه يمكننا هنا أن نسوق حالة أو قضية من عصرنا تدعم موقف كانط. فنحن فى الأصل نربط فى ثقافتنا بين مذهب الحقوق والحريات السياسية مع الإعمال الواجب للقانون، والحرية الفردية فى الاختيـار. هذه الحقـوق مبـررة بحـجـة أنه من المقبول أخلاقيًا أن نمنح الحقوق إذا كان لها أن تتيح للمواطنين استقلالية كافية فى التفكير والعمل ، بحيث يصلون إلى أحكام خالية من التحكم المتعسف للآخرين. ولكننا اليوم نسـمع أشخاصًا يتحدثون عن الحق فى رؤية الفن الإباحى حتى وإن كان ذلك يصور امرأة تتعرض للموت والاغتصاب. نسـمع أناسًا يطالبـون بحقهم فى امتلاك سلاح حتى إن كانت هذه الأسلحة ليس لها استخدام آخر سوى قتل الناس. فعلى مدار الوقت حيثما ترتبط الحقوق فقط بما يجلب اللذة للأفراد فقد لا تصبح الحقوق اكثر من مـجرد رخص للإعـلاء من شـأن المصـالح الفـردية على حسـاب كـثيـر من الآخرين. فى غمار هذا يضيع مفهوم الحقوق الذى يشتمل على احترام تلك الحدود، والقيود التى تأمن حرية الجميع.

بماذا سيرد لوك؟ كان من شأنه أن يدفع بأنه فى نهاية الأمر الحكومات قائمة على مـوافـقة الأغلبيـة العظمى من المواطنين. والأغلبيـة على كل حـال لديهـا شىء من الحكمة السياسية. لأن الأغلبية حسب لوك تكون مقيدة بالحاجة إلى حماية حقوق عامة لجميع المواطنين فهم سيدركون الحاجة إلى تقييد وتضـييق مـحتوى الحقوق بما يمليه عليهم العقل والتجربة. وهنا ستعترف الأغلبية بأنه فى توسيع الحقوق لتشمل حيازة الأسلحة، ومشاهدة هذا الفن الإباجى العنيف فإنها فى الحقيقة تجور على حقوق من سيقع عليهم الضرر من جراء هذه الخبرات. وبناءً على ما يجب أن تقوم به الأغلبية من منح حقوق متساوية للجميع ستدرك الحاجة إلى التحسب، ووضع بعض المحاذير أو القيود على الناس بحيث يمكن حماية الحقوق للجميع.

ويمكن لكانط أن يشكك فى أغلبية لوك متسائلاً عما إذا كانت فى مسعاها لتحقيق الإشباع المادى ستمارس الاستخدام العام للعقل. إذا لم يكن كذلك فلن تكون فى وضع تؤسس به وجهة نظر مشتركة وكلية تمكنها من التغلب على وطأة الغرور والمصلحة الذاتية على التفكير. ولكن من شأن لوك أن يسأل هنا : كيف يمكن للاستخدام العام للعقل أن يتواصل ويستمر إذا كان الناس فى حياتهم العادية مدفوعين بوازع مصلحتهم الذاتية؟ إجابة كانط هنا أن الاستخدام العام للعقل هو نتاج ملازم للمجتمع المدنى والتنوير، وباستمرار التنوير يكون الأفراد أكثر تهيؤًا لجعل التفكير العام من هذا النوع بمثابة أحد أركان وجهات نظرهم حتى إذا ظلوا على صعيد حياتهم الخاصة– كما هم دائمًا – مكرسين أنفسهم للمصلحة الذاتية. ردًا على نقد لوك كان من شأن كانط أن يدفع بأنه فى العصر المستنير لن يكون غريبًا أن يتجنب الأفراد الاعتماد على تلك الأحكام الاعتباطية المختلفة فى مناقشتهم لقضايا عامة.

من منهما على حق هنا كانط أم لوك؟ تشير الخبرة المعتادة إلى عناصر من الصحة فى كُلٍ من الرؤيتين. على سبيل المثال فى الدفاع عن كانط لا يوجد أحد فى مجتمعنا اليوم يخرج على الملأ بوجهات نظر عنصرية فى سبيل تدعيم وجهة نظره بدون أن يُصنف كشخص تفتقد حججه إلى أية قيمة. فعلى الناس؛ إذا أرادوا أن يكونوا مسموعين ويحصلوا على درجة معقولة من اعتبار الآخرين؛ أن يتجنبوا الإفصاح عن أنواع بعينها من وجهات النظر حتى وان احتفظوا بها فى حياتهم الخاصة. ففى جامعاتنا اليوم تُجرِم إدارات كثيرة الخطاب العنصرى، ومن ثم يتجنب الطلاب، والكليات ذلك حرصًا على الظهور بالمظهر المستنير. ومع ذلك عندما ينفرد المرء بنفسه أو بأصدقائه وزملائه المقربين وقتها ستظهر اللغات بمختلف أصنافها وحدّتها. من ناحية أخرى، قد يشير لوك إلى أن العالم العام والخاص يمكن أن يصبحا متشابكين بسهولة، والمحصلة وجود وضع لا يكون فيه لدى الأفراد رغبة حقيقية فى الدفاع عن حقوق من يعتبرونهم أقل شأنًا بسبب العرق أو الدين .. الخ. هذا هو السبب وراء اقتراح لوك لخيار "لتعش وتدع غيرك يعيش" ضمن مذهبه فى التسامح.

فمع معرفة أن الناس لن يكونوا قادرين على التخلص من المكابرة فى فهمهم فمن الأفضل ألا ننتظر منهم سوى أن يتعلموا التسامح مع من يختلفون معهم وعنهم؛ على أمل أن تصير الحقوق محفوظة ومصانة للجميع حتى إذا كان الأفراد لا يتمتعون باحترام بعضهم البعض.

هنا من شأن كانط أن يتقبل مفهوم لوك عن التسامح، ولكنه كان سيدفع بأن التسامح يجب أن يقوم على أرضية أكثر حزمًا من مجرد اتجاه "لتعش وتدع غيرك يعيش". خاصة أن التسامح لا يمكن أن يستمر كمبدأ للسلوك إلا عندما يكتسب الناس الخبرة الخاصة بفن الاستخدام العام للعقل. حيث إنهم فى هذه الحالة سيتعلمون فهم رؤى، ووجهات نظر الآخرين. وفى أثناء ذلك سيتركون مساحة لهم، وهو ما يعنى الكشف عن الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل.

كان لروسُّو، شأنه شأن لوك، أن ينتقد كانط لعدم اتساقه مع نفسه. فكانط، مثلما فعل روسو، قد بدأ رحلته على أمل تحقيق الإرادة الأخلاقية العامة. والحقيقة أن كل ما كان يفعله كانط؛ فى إثباته أن الأفراد يجب أن يعيشوا وفق قانون يتقبله جميع العقلاء؛ هو أنه كان يعطى خصوصية اعظم لمفهوم روسُّو عن الإرادة العامة. فنحن هنا، فى معاملة الآخرين كغايات نعيش، وأيضًا؛ حسب روسُّو؛ بفعل إرادة أخلاقية عامة تلائم جميع العاقلين. ولكن بسبب عدم قدرة الناس على الالتزام بها فقد وضع كانط نظامًا يتيح للناس أن يعيشوا وفق دوافع غير أخلاقية، ويظلوا محققين لغايات أخلاقية. وكان لروسُّو أن يرى هذا المنهج مدمراً للإرادة العامة. لأنه كان يأمل أن يتعلم الأفراد تنحية الهموم الذاتية جانبًا فيما يعلون بدلًا منها مصالح المجتمع كهدف أساسى لحياتهم. ولهذا الغرض كان من أهداف العقد الاجتماعى لروسُّو أن يتحول الناس من أشخاص باحثين عن ذاتهم إلى مواطنين يجعلون من الالتزام بالصالح العام أهم بُعدٍ فى حياتهم.

أيضًا لم يكن لكانط وروسُّو أن يتفقا فيما يخص احتمالات التفكير العام ، فمن الوارد بالنسبة لهما أن يكون لدى كل منهما توقعات مختلفة لما يمكن تحقيقه من جراء

التفكير العام. بالنسبة لروسُّو لا يمكن للعقل العام دائمًا أن يحل ما بين الناس من خلافات واسعة بصدد قضايا رئيسية. فكما رأينا عند روسُّو لا يمكن لنوع التفكير العام؛ الذى يحقق تحديد الصالح العام؛ أن يتحقق ماديًا وعلى أرض الواقع إلا عندما يتبنى الناس وجهات نظر حول قضايا رئيسة بحيث تكون فى النهاية قريبة بالفعل من بعضها البعض.

هنا وبناءً على ما قدمناه؛ فى الجزئية الأخيرة؛ من تفسير لتطبيقات العقل العام بالنسبة لكانط، يخيل إلينا أنه لم يكن ليرغب فى تقييد العقل العام بالقدر الذى فعله روسُّو. ورؤيتنا هنا لمفهوم كانط عن العقل العام توحى بأن موقفه كان سيقتضى به التسليم بأن هذا العقل العام قد لا يؤدى إلى الاتفاق على كل قضية. مع ذلك فهناك فضيلة (لا يراها روسو) يمكن أن تلمحها فى التفكير العام تعد فى صالح المجتمع حتى فى هذا الظرف. وهى؛ كما كان لكانط أن يبرهن؛ أنه فى حين لا يحل العقل العام الخلافات وسط الناس فإنه؛ وبسبب احترام الناس لعملية التفكير العام؛ وبسبب انه يتيح لهم فهم رؤى الآخرين بشكل كامل؛ فإنهم يبقوا قادرين على العيش معًا فى سلام فى إطار من الاحترام المتبادل.

وكان لروسو أن يشكك فى هذه الفرضية ، قائلاً : لنفترض أن كانط قد تبنى هذه الرؤية فمن الجائز إذن أن نتهم كانط بالسذاجة المفرطة، فعندما تكون هناك خلافات واسعة حول قضايا رئيسة، والحجة هنا لروسو، فهناك احتمال بأن تحل العداوة الداخلية فى المجتمع، ويغيب الالتزام المشترك بتدعيم الصالح العام. وكان أمل روسو فى أن يتفادى هذه المحصلة عندما نادى بإحلال وضع يمكن فيه تقليل الاختلافات فى الرأى، والمواقف بشفاعة ما هو مشترك بين الناس من منظورات وقيم. ولنتذكر أن روسو قد ساوره الأمل بأن الفلاحين؛ مجازًا عن الناس العاديين؛ سيسنون القوانين غير معرضين لإعاقة من تلك الأفكار والأيديولوچيات المركبة والمعقدة.

لكن كانط كان له بالتأكيد أن يزعم فى رده؛ أن هذه الصورة للحياة تُحسّن من وصف الناس فى المجتمع الحديث؛ حيث من المحتمل أن تكثر وجهات النظر المختلفة

حول كثير من القضايا. ومن ثم فعندما نفرض نظام على هذه التعددية؛ من أجل إزالة كثير من وجهات النظر المتنافسة؛ فنحن نقضى على الحرية فى المجتمع المدنى، وهو الاتجاه الذى من شأنه أن يلغى أية حاجة إلى الاستخدام العام للعقل المنتظر فى العالم الجديد المستنير.

هوامش الفصل التاسع

(١) Immanuel Kant, "What Is Enlightenment?" In On History, edited by Lewis Beck White, (Indianapolis: Bobbs-Merril, 1957) , p. 7 and pp. 6-8 .Also, see, Onoro O' Neill, "The Public Use of Reason," Political Theory, Vol. 14 : 4, .November, 1986, pp. 533 - 34 .

(٢) Immanuel Kant, "What Enlightenment?", p 3

(٣) Immanuel Kant, Critique of Just Judgement, trans. J. H. Bernard, (New York, 1951), pp 136 - 37, See also Onora O' Neill, The Public Use of Reason,' PP 543 34.

(٤) Kant, Critique of Judgement, p. 136

(٥) المرجع السابق.، ص ٤٤ . Public Use of Reason," "Also, O' Neill, ص ١٣٧

(٦) Kant, Critique of Judgement, pp. 136-37 Also, O'Neill, "Public Use of Reason, "pp. 544-46

(٧) O'Neill, "Public Use of Reason," p , 541 .

(٨) Kant, "What is Enlightenment?" p . 6 .

(٩) Immanuel Kant, Critique of Practical Reason, trans. (Lewis White Beck Indianapolis: Bobbs- Merril1956), p. 72 .

(١٠) Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysic of Morals, translated by H. J. Paton(New York: Harper Torchbook, 1956), pp. 89- 91 .

(١١) المرجع السابق.، ص ٨٨. Italics are in the text.

(١٢) Kant, "Metaphysical Foundations of Morals," in "The Philosophy of Kant, edited by Carl Friedrich, (New York: Modern Library, 1949) p. 171.

(١٣) Immanuel Kant, Grundwork of the Metaphysics of Morals, p 95 .Also, "Metaphysical Foundations of Morals, in The Philosophy of Kant, p178 Here Kant says that the main practical imperative is: "Act so as to treat man, in your own person as well as in that of anyone else, always as an end never merely as a means." Italics in text

(١٤) Immanuel Kant, Ethical Philosophy, Part II.. Metaphysical Principles of Virtue, translated by James W. Ellington, (Indianapolis: Hackett, p 1983) pp. 53, 82 , 141 .

(١٥) Immanuel Kant, The Metaphysical Elements of the Theory of Rights, in Kant's Political Writings, ed. by Hans Reiss, (Cambridge: Cambridge University Press, 1970) , p. 136.

(١٦) المرجع السابق.، ص ١٣٢ Italics in text.

(١٧) المرجع السابق.، ص ١٣٤ .

(١٨) المرجع السابق.، ص ص ١٣٤ – ١٣٥ .

(١٩) المرجع الســابق.، ص ١٣٣, Italics in text. See on this point, Patrick Riley, Kant's Political Philosophy, (Tortowa, New Jersey: Rowan and Littlefield, 1983) PP. 9- 17.

(٢٠) Kant, "Idea for Universal History," in On History, P . 16

(٢١) Kant, "Idea for Universal History," PP 16 - 17 " :Perpetual Peace," On History of the Theory of right, P139 .

(٢٢) Kant, "Perpetual Peace," On History, P 112 .

(٢٣) Kant, The Metaphysical Elements of the Theory of Rights, P 139 .

(٢٤) المرجع السابق.، ص ص ١٣٨ – ١٣٩ . Italics in text.

(٢٥) المرجع السابق.، ص ١٦٣ . Italics in text.

(٢٦) Kant, "Idea for a Universal History," PP - 11 - 13 .

(٢٧) المرجع السابق.، ص ١٥ .

(٢٨) المرجع السابق.، ص ١٥ .

(٢٩) المرجع السابق.، ص ١٥ .

(٣٠) المرجع السابق.، ص ٢٢ .

(٣١) المرجع السابق.، ص ١٦ .

(٣٢) المرجع السابق.، ص ١٧ .

(٣٣) المرجع السابق.، ص ١٨ .

(٣٤) Bid., ص ص ١٧ – ١٨، ٢١ .

(٣٥) المرجع السابق.، ص ص ٢١ –٢٢.

(٣٦) المرجع السابق.، ص ٢١ .

(٣٧) المرجع السابق.، ص ص ١٨ – ١٩ .

(٣٨) Kant, "Perpetual Peace," PP. 85 - 89

(٣٩) المرجع السابق.، ص ٩٢ .

(٤٠) المرجع السابق.، ص ٩٣

(٤١) المرجع السابق.، ص ص ٩٤ – ٩٥ .

(٤٢) المرجع السابق، ص ٩٨ .

(٤٣) المرجع السابق، ص ١٠١ .

(٤٤) المرجع السابق، ص ص ١٠٠ – ١٠١.

(٤٥) المرجع السابق، ص ١٠٠ .

(٤٦) المرجع السابق، ص ٢٠١ .

(٤٧) المرجع السابق، ص ص ١٠٣ ، ١١٤ .

(٤٨) المرجع السابق، ص ١٠٣

(٤٩) Kant, The Metaphysical Elements of the Theory of Right, p. 139 .

(٥٠) المرجع السابق، ص ١٣٩ – ١٤٠ . Italics in text.

(٥١) "Kant, What is Enlightenment?," p.9 also, pp.5, 6 ,7 Here, Kant had in mind "venerable ecclesiastics," who would submit their opinions to public testing, but his view of public reason would suggest that others engaged in public offices, as well as active citizens, should also adhere to the standards of public reason, too.

الفصل العاشر

هيجل

المجتمع المدنى والدولة

١- مقدمة

تدور مناقشتنا فى هذا الفصل حول هيجل (*) G.W.F. Hegel (١٧٧٠- ١٨٣١)، الذى يعد عمله؛ "فلسفة الحق" Philosophy of Right بيانًا على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة للمجتمع المدنى. ويتمثل الهم الرئيسى لنا فى مناقشتنا لهذا العمل فى الوقوف على نقد هيجل لكانط. فقد رأى هيجل أن مقاربة كانط فى الأخلاق لم تمثل سوى نوعًا من "الظاهرية الفارغة." أى أن تصوير كانط لمبادئه الأخلاقية الأساسية لا يقول سوى أن الأفراد عليهم أن يَسلُكوا بما يتفق مع ما يشكل واجبات أخلاقية ضرورية، ولكن فى الوقت نفسه فإن هذه المقاربة الخاصة فى تحديدها لهذه الواجبات لا تحدد بوضوح محتواها الفعلى.(١) إذن فلسفة كانط الأخلاقية ظاهرية فارغة عند هيجل ، لأنه فى حين يخبرنا كانط بأنه من المفروض دومًا أن يقوم المرء بواجبه فإنه لا يخبرنا مطلقًا عن ذلك الواجب على وجه التحديد. بالطبع كان لكانط أن يعترض على توصيف ونعت هيجل لرؤيته، ومن ثم كان من شأنه أن يدفع بأنه قد بين بالفعل الأبعاد الملموسة لواجبات الناس عندما طور رؤيته بخصوص المجتمع المدنى. فالمجتمع المدنى يمثل مؤسسات يمكنها أن تبلغ الحرية المتكافئة وبأفضل صورة ممكنة، وهى بهذا تمارس هذا المطلب الخاص بمعاملة الناس كغايات، وليس كوسائل. وفى وجهة نظرنا هنا أن كانط كان يبدو وكأن لديه حجة جيدة فى وجه هيجل. ومع ذلك اعتقد هيجل شيئًا آخر.

ففى مناقشته للحياة الأخلاقية ethical life على حد تعبيره سعى هيجل إلى توضيح المحتوى الدقيق لنماذج السلوك، والالتزامات المطلوبة التى يجب على الأفراد تعزيزها. ولم يكن همه الرئيسى فى هذا مجرد تكريس احترام الناس لحقوق الآخرين، والتزامهم بذلك فحسب، بل كذلك بضرورة إيجاد مؤسسات تُقر طبيعة السلوك الواجب تعزيزه فى سبيل تلبية هذا الهدف. ومن ثم فكل شخص؛ بالنسبة لهيجل؛ يمتلك "أهلية

(*) ولد فى شتوتجارت بألمانيا، ويعد واحداً من أعظم الفلاسفة تأثيراً فى جميع العصور ، والحق أن تاريخ الفلسفة منذ وفاته يمكن أن يعد سلسلة من الخروج عليه وعلى اتباعه. ولكى يكتسب المرء شيئًا من المنظور التاريخى عن كيركجارد ، وماركس ، وعن الماركسية الوجودية ، وعن الأرثوذكسية الجديدة .. لا بد أن يأخذ فى إعتباره تأثير هيجل من حيث هو أحد العوامل الرئيسة : انظر : الموسوعة الفلسفية ، ص ٥١٢ (المترجم) .

الحقوق"، ومن الواجب عليه أن يحترم هذه الحقوق ويعيش وفقًا للأمر القائل: "لابد أن نكون أشخاصاً، ونحترم الآخرين كأشخاص"(٢) .

٢- فنومنولوچيا الروح

أفرد هيجل لتلك المؤسسات الأساسية المعنية بإدراك هذا الهدف مساحة من المناقشة فى رؤاه المتعلقة بكل من الدولة والمجتمع المدنى. وقبل أن نمضى فى مناقشة رؤيته للمجتمع المدنى من الأهمية أن نضع هذه الرؤية فى سياق اتجاهه الخاص بتطور الفهم الإنسانى عبر التاريخ. حيث سنركز على تلك الرؤية القائلة؛ حسب هيجل؛ إنه بوصول المجتمع إلى ما كان عليه؛ أثناء الفترة التى عاشها هيجل؛ ومن خلال ما وصفه من تطور الدولة فإنه؛ أى المجتمع؛ قد بلغ أفضل صيغة اجتماعية، وسياسية ممكنة. وفى هذا المقام يعد كتابهُ "فنومنولوچيا الروح" أو علم ظواهر الروح Phenomenology of Spirit الذى نشر عام ١٨٠٧ تبريراً أساسيًا لمفاهيم المجتمع المدنى والدولة التى نناقشها فيما يلى من نقاط رئيسية ضمن هذا الفصل(٣) .

فى هذا العمل صور هيجل المستويات المختلفة للفهم الإنسانى بدءاً من مستوى الخبرة التى لا تمثل سوى مدركات الحس الخام raw sense perceptions، انتقالاً لمرحلة الحصول على معرفة كاملة للمحتوى العقلانى، والأخلاقى للخبرة الإنسانية. هذا بالإضافة إلى وقوفه على تطور الوعى الأخلاقى عبر التاريخ؛ بدءاً من مفاهيم المجتمع المفتقدة للكمال الأخلاقى انتهاءً – فى "نهاية التاريخ"(*) – بفهم شامل لكل من طبيعة

(*) ساد في عهد هيجل جو يتميز بالركون إلى رؤى الإلهام كان يشيع في الفلسفة الألمانية، وهو ما لا يمكن تعقبه بدءاً امما قاله كانط في مقدمة كتابه "نقد العقل المحض"، ١٧٨١ من أنه يأمل أن تصل الفلسفة إلى الحقيقة في نهاية القرن، وحاول فيخته عام ١٧٩٤ أن يحقق ما وعد به كانط؛ ولم يلبث شيلينج الذي تحمس في البداية لجهود فيخته أن يسلك طريق البناء على ما وضعه كانط وفيخته فأصدر "مذهبه الخاص في المثالية المتعالية" عام(١٨٠٠) وجاء هيجل شاعراً بأنه يكمل ما بدأه كل من كانط، وفيخته، وشيلينج؛ بالإضافة إلى ما كان سائداً وقتها من شعور بأن ثمة عهداً بأكمله قد بلغ نهايته، وأحس هيجل؛ مثلما أحس جيته الكهل: بأن المدينة التي عرفها قد وصلت إلى ختامها، وأنه يعود ناظراً إلى التاريخ الأوروبي ويلخصه على نحو ما. فهو يقول في مقدمة كتابه "فلسفة القانون": "حين تضع الفلسفة لونًا رمادياً فوق رمادي آخر، معنى ذلك أن شكلاً من أشكال الحياة قد شاخ، ولا يمكن أن يعود الشباب بهذه الألوان الدكناء بعضها فوق بعض ، بل يمكن أن يفهم فحسب أن بومة مينرڤا لا تبدأ في الطيران إلا وقت الغسق. ‹المترجم›.

الأخلاق، والأعمال المادية الضرورية لإدراكها. وبالنسبة لهيجل كانت نهاية التاريخ فى عام ١٨٠٦ عندما وصلت البشرية إلى مرحلة يستحيل بعدها تحقيق المزيد من التطور الأخلاقى . بهذه النهاية أصبحت مُثُل الحرية، والمساواة **ideals of liberty and equality** منتشرة عبر العالم، متجسدة كأفكار فى الدولة الحديثة، وخاصة فى المجتمع المدنى كما أورده هيجل [٤] .

لا يتسع المقام بنا هنا سوى لمجرد إجراء تلخيص عن المسار الذى سلكه هيجل نحو معرفة الروح أو الوصول إلى وعى أخلاقى كامل؛ مثلما جاء فى كتاب "فنومنولوچيا الروح." ففى المراحل الأولى من الوعى التى يطلق عليها اليقين الحسى **sense-certainty**؛ يتمثل فهم الذات لدى الشخص فى مجرد مدركات حسية خام للعالم أو "معرفة ما هو حالى أو ما يكون."[٥] فى هذه المرحلة يشير المرء إلى صفات الموضوعات المدركة بصيغة "ما هو آنى" أو "ما هو ماثل". ولكنه لا يكون قادراً على إدماج هذه الخصائص المدركة فى صيغة موحدة، ومن ثم تشكيل الموضوع الكلى الذى تشكل فيه كل واحدة من هذه الخصائص المدركة عنصراً أساسياً، حيث فى هذه المرحلة يمكن للمرء أن يرى هذا الغصن، وتلك الورقة؛ لكنه يفتقد القدرة على صياغة المفهوم الذى يتسنى له بواسطته أن يرتب على هذه الخبرة القول بأن "هذه شجرة [٦] .

المستوى التالى من الوعى هو الوعى الذاتى **self-consciousness** حيث نفهم أنفسنا كأشخاص مستقلين نتمتع بماهية خاصة تميزنا عن الآخرين. ونحن فى المراحل المبكرة من هذا الوعى الذاتى لا نملك معرفة كاملة للروح أو المفاهيم الأخلاقية التى يجب أن تحكم حياتنا، بل يظل وجود الوعى الذاتى دالاً على أن تلك المعرفة ماثلة فى الأفق."[٧] ومن ثم فنحن فى هذه المرحلة نتجاوز تلك الحياة المُعرّفة فى ضوء خبرة مخططة وفق ما هو آنى وما هو ماثل؛ ونبدأ فى الانتقال إلى المستوى الأعلى من الفهم الأخلاقى للوعى بالذات. "بمفهوم الروح؛ يجد الوعى الذاتى؛ للمرة الأولى نقطة تحوله من ذلك العرض الشائق للآنى والماثل.. إلى النهار الروحى للحاضر."[٨] يبدأ الوعى الذاتى فى الإفصاح عن صفته الأخلاقية الكاملة فيما صوره هيجل بـ "الإنسان الأول"

first man . وقد جاء تناول هذا الإنسان الأول شبيهًا لما ورد من رسم حالة الطبيعة؛ كما عرضناها فى الفصول السابقة عند كل من هوبز، ولوك، وروسو. فكما يتذكر القارئ تمثل حالة الطبيعة-مثلما وردت فى تلك الفصول- وصفًا لما يُفترض أن تكون عليه حالة الناس فى المرحلة السابقة على طور المجتمع الرسمى، ومن ثم يقدم مفهوم الإنسان الأول صورة لخصائص الإنسانية فى مراحلها الأولى. فالأفراد، حسب هيجل، من هذا الطراز فى حاجة للاعتراف بهم من قبل الآخرين، وأن يتلقوا من خلالهم قبولاً لأنفسهم كبشر.(٩) وفى بحثهم عن الاعتراف بالذات لدى الآخرين يظهر الناس راغبين فى أكثر من مجرد إرضاء الرغبات الأساسية، مثل الحاجة إلى الطعام والمأوى أو ما يقيم الحياة. فهم بالإضافة إلى ذلك يريدون من الآخرين أن يمنحونهم قيمة وأهمية لحياتهم. فالأفراد لا يمكنهم أن يصيروا على وعى بأنفسهم كأشخاص ذوى ماهية خاصة ما لم يمنحهم الآخرون قيمة كأشخاص منفردين.(١٠) ولكن فى هذه المرحلة من التاريخ؛ عندما تكون الخبرة الرئيسية متمثلة فى "الإنسان الأول"؛ تنشأ العلاقات المدمرة. لماذا؟ رأى هيجل أنه فى سعى كل شخص للاعتراف به من قبل الآخرين من الطبيعى أن يحاول الحصول على هذا الاعتراف بدون رده إلى الآخرين، ويتّوج هذا الوضع بالصراع معيداً إلى الأذهان حالة الطبيعة عند هوبز التى يسعى كل امرئ فيها إلى إجبار الآخرين على منحهم إياه القيمة التى يبحث عنها ، فى حين لا يمنحهم نفس الاعتبار لقيمتهم (١١).

رواية هيجل لهذه الخبرة إنما تجسد رؤيته لهذا الصراع الذى طالما استشهد به بين السيد والعبد. لأنه بالنسبة له وفى هذا الوضع؛ المشابه لحالة الطبيعة الهوبزية؛ الذى يسعى فيه كل شخص إلى الحصول على الاعتراف من قبل الآخرين بدون رد ذلك. يتمثل المنتصرون فى السادة الذين يُخضعون الآخرين لسلطتهم، ويتخذونهم عبيداً لهم. حيث يتيح السادة للعبيد العيش لا لشىء سوى أن يقوموا على خدمتهم. والحقيقة أن هذا الوضع يخلق علاقة بين السيد والعبد؛ يتقلص فيها وضع العبد إلى مجرد حيوان مذعور بلا كرامة ولا إنسانية. ولكن هذه الخبرة تحمل فى كنفها عوامل هدمها تاركة

كلاً من السادة والعبيد فى الشقاء ينعمون.(١٢) فمن يعترف بالسيد سوى هذا العبد الذى لا يحترمه؟ الحقيقة التى مؤداها أنه يُعترف به من قبل من لا يمكنه فى الحقيقة منحه الاعتبار الذى يطلبه. بالمثل لا يمكن للعبد أيضاً أن يكون سعيداً فى هذه العلاقة حيث انه لم يُعترف به مطلقاً كإنسان بل كمجرد وسيلة يستخدمها السيد لتحقيق غاياته(١٣).

وتصبح خبرة العبد فى النهاية أساساً ينطلق منه نحو الحرية، وخلق مجتمع مدنى يقوم على الالتزام بالحقوق الكاملة للجميع. كيف يحدث هذا؟ فى البداية يجد العبد نفسه فى عمل من أجل السيد يحقق للأخير الإشباع الذى يبغيه. حيث تتمثل دافعية العبد للعمل هنا فى الخوف من السيد، ومع ذلك فمع تقدم التاريخ يطور العبد من قدرته على أداء العمل بدوافع تسبغ على العمل قيمة من قبيل الإحساس بالمسئولية. ومع نشوء هذه الدوافع يدرك العبد أنه ليس مجرد أداة للسيد بل إنساناً حقيقياً فيتقدم ويتطور أكثر فأكثر عندما يدرك انه قادر على العمل الخلاق الذى يؤدى به إلى اختراع التكنولوچيا التى تتيح له تغيير العالم الخارجي. هذه الخبرة تمكنه من تصور مجتمع يتغلب فيه على خوفه من السيد، ويدعو فيه إلى حريته. ولكن نظراً لأنه، أى العبد؛ ما زال مقيداً بسيده فهو لم يعد حراً بعد. ومن ثم فهو فى مرحلة لا يمكنه فيها إلا أن يتوق إلى الحرية، ويتصور كيف ستكون الحياة عندما ينالها (١٤).

ويطور العبد من فلسفة تنم عن رغبته فى الحرية، وكانت المسيحية أهم ما جاء به العبد فى هذا الصدد. فالمسيحية فى نظر هيجل طريق للتفكير يؤدى دائماً إلى بناء مجتمع مدنى يقوم على فكرة توفير الحرية للجميع. كيف يحدث هذا؟ تقوم المسيحية على رؤية مفادها أن جميع الناس لديهم المقدرة على القيام باختيارات أخلاقية. والحرية هى أن تكون فى وضع يخول لك اختيار الأخلاق دون الشر. ومن ثم فالأفراد بحريتهم يمكنهم جعل الأخلاق أساساً لحياتهم. غير أن هذا الهدف بالنسبة للمسيحى لا يمكن بلوغه على نحو كامل على الأرض إنما إدراكه يكون فى الحياة الآخرة أو جنة الله. وبامتلاك المسيحية للفهم الصحيح للحرية فهى تخبر الناس بألا يتوقعونها أو ينتظرونها فى هذه الحياة. ومع تقدم البشرية فى التاريخ؛ حسب هيجل ؛ يبزغ المجتمع المدنى

الذى يتيح للناس إدراك الرؤية الأخلاقية المسيحية فى هذه الحياة. والمجتمع المدنى هنا هو وضع يتجسد البحث عن الحرية فيه فى إمكانية الاعتراف المتبادل mutual recognition أو الاحترام المشترك للحقوق الخاصة بالجميع.(١٥) وهى الخبرة التى تمت مناقشتها فى كتابه "فلسفة الحق" Philosophy of Right؛ الذى وصف فيه هيجل العلاقة بين الدولة والمجتمع المدنى.

٣ - المجتمع المدنى

إذن ما المجتمع المدنى؟ وكيف يحقق هذا الاعتراف المتبادل؟ بالنسبة لهيجل يتمثل المجتمع المدنى فى ذلك الحيز المستقل الذى يستوعب المصالح الموجودة بعيداً عن الدولة، وهو متصور" كساحة تتلاقى فيها المصلحة الفردية لكل شخص بمصلحة الآخر". ووفقاً لوجهة النظر هذه، يمثل المجتمع المدنى حيزاً من الحياة يعد معادياً للدولة والتزامها بإعلاء نظرة أرقى للصالح العام (١٦) ، حيث تشير خبرة المجتمع المدنى فى هذه الرؤية إلى وضع يسعى الأفراد فيه لتتبع مصالحهم الذاتية، وغالباً بدون اعتبار للالتزامات والواجبات التى تشكل أهمية أساسية فى حماية الحقوق الواجب منحها للجميع. وعلى الدولة بدورها أن تعمل على التغلب على تلك الملامح التدميرية التى تكتنف نزعات المصلحة الذاتية وذلك بغرض تحقيق مناخ للفضيلة المدنية، وما يصاحبه من تدعيم للصالح العام متضمناً احترام حقوق الآخرين.

ولكن ما ملامح الحياة المعاصرة التى تقحم المجتمع المدنى فى ساحة من المصالح المتعاركة؟ وكيف يتجاوز المجتمع المدنى هذا الوضع لخلق مجتمع يتحقق فيه الاحترام المتبادل للحقوق؟ مناقشة الجزئية الأولى من هذا السؤال نفرد لها ما يلى من فقرات، أما ما سنورده من مناقشة لأدوار كلٍّ من النقابات، والدولة فستتكفل بالجزء الثانى من السؤال.

فى المقام الأول يشكل الناس جملة العمال، والمستهلكون لما ينتج عن عمل الآخرين. ولنأخذ هذا البعد الأخير أولاً. فعلى خلاف ماركس؛ كما سنرى لاحقاً؛ رأى

هيجل أن الصفة الرئيسية للأفراد فى المجتمع المدنى ليست فى كونهم سلعًا تُباع وتُشترى من قبل أناس أكثر حظوة، وقوة ، يسعون إلى استخدام قوة عمل الآخرين من أجل مساعيهم الخاصة. بل على العكس نجد الأفراد عنده مدفوعين لخلق تنوع من الحاجات الجديدة يسعون لإشباعها الواحدة تلو الأخرى.

لِمَ تتكاثر الحاجات؟ لأن الناس؛ كما يقول هيجل: يتمسكون "بمطلب المساواة مع الآخرين فيما يخص إشباع الحاجات." وفيما هم يضاهون بعضهم البعض كمستهلكين نجدهم يخلقون شعوراً بالمساواة بينهم. كما أنه وفى نفس هذا السياق؛ حيث يبدى كل فرد رغبات مشابهة فيما يخص استهلاك السلع والمنافع؛ دائمًا ما تكون هناك حاجة إلى الاختلاف عن الآخرين، حاجة إلى التميز يفصحون عنها فى سعيهم؛ أى الأفراد؛ لامتلاك سلع أو منافع متميزة. فى هذا السياق تأخذ الحاجات فى اتساع مستمر ومتواصل مصاحبًا لتطور الشهوات التى يجب إشباعها بخلق وتطوير منتجات جديدة . (١٧) وفى مناقشته لتكاثر الحاجات كان فى ذهن هيجل لا محالة وضع السوق الحديث؛ حيث يأمل الناس فى امتلاك ما يكفى من مال لإشباع رغباتهم، وحيث يأملون فى إيجاد طرق لإشباع الرغبات الكثيرة عند الآخرين كوسيلة لكسب المال.

وتلبية الحاجات لا يمكن أن تتأتى لنا إلا من خلال العمل الذى ينتج السلع، ويشبع الحاجات الأساسية.(١٨) والعمل الذى يؤديه كل شخص هو جزءٌ من عملية أكبر أو تقسيم أوسع للعمل؛ نظام يتيح لوظيفة كل عامل أن تكون "أقل تعقيداً"، ومن ثم تكون مهام كل عامل أسهل فى الأداء. وبفضل هذه الحقيقة تتزايد مهارة كل شخص جنبًا إلى جنب مع الخارج الكلى لعمله. وهنا يجد الأفراد أنفسهم فى علاقات تتصف بالاعتماد المتبادل على بعضهم البعض، كلٌ يساهم فى مهمة أكبر لإنتاج ما يكفى من البضائع والسلع المتنوعة فى سبيل إشباع الحاجات المختلفة لدى أعضاء المجتمع. وتقسيم العمل بالنسبة لهيجل يرمز إلى "وجود اعتماد لجميع الأشخاص على بعضهم البعض، وعلاقاتهم المتبادلة فى إشباع حاجات الآخرين."(١٩) كما أنه وبمضى الوقت؛ بعد أن يصير العمل أكثر تحديداً فى ضوء تقسيم العمل؛ يصبح العمل اكثر آلية وروتينية بحيث يمكن وقتها إحلال الماكينات محل الإنسان (٢٠).

وسنجد أن ما يدعم البنية الكاملة للسوق من استهلاك وعمل ، هو المجتمع المدنى الذى يقوم على تقسيمات طبقية. فهناك طبقة زراعية، وطبقة تجارية، وطبقة الموظفين المدنيين. تتكون الطبقة الزراعية من ملاك الأراضى ممن تنشأ دخولهم عن أعمال الفلاحة. وترابطهم كطبقة إنما يكمن فى ما يضمن استقلالهم فى المجتمع خاصة لهذه الأهمية الاجتماعية، والمكانة البارزة التى يخلعها المجتمع على عائلات بعينها بما لديهما من ممتلكات خاصة. أما الطبقة التجارية فهى تشكل نظام العمل الذى ينتج ما يشبع حاجات الناس من منافع وسلع. وتحت عباءة هذه الطبقة نجد عمال الإنتاج الضخم، والحرفيين الذين يعملون فى منظومة العمل التى يضعها رجال الأعمال المهتمين بإنتاج السلع، وذلك النمط من رجال الأعمال المنخرطين فى مجال التبادل والتجارة لما تم إنتاجه من سلع وبضائع. ومن الطبيعى هنا أن تكون هذه الطبقة مهتمة بإيجاد طرق لجعل الربح المالى هدفًا رئيسيًا لعملهم. أما طبقة المثقفين المُشكَلة من موظفين مدنيين؛ هذه الطبقة المتوسطة؛ فهى تقوم بإرساء البيروقراطية التنفيذية، وتتلخص مهمتهم الرئيسية فى تنفيذ القانون على نحو عادل وموضوعي، وهم فى هذا يطلق عليهم "الطبقة العمومية" لأنهم من المفترض أن يكونوا قادرين على العلو فوق المصلحة الذاتية (٢١) .

وهنا فإن سعى كل شخص لكسب العيش، وتطلعه إلى إحراز الملكية على الموارد التى بواسطتها يمكنه تحقيق رغباته، وكذلك مسألة تنظيم العمل، والبناء الطبقى للمجتمع كل هذا بلا شك يزج بالمجتمع المدنى إلى وضع يموج بالجماعات، والأفراد المتنافسين حيث يسعى الجميع إلى الكسب على حساب الآخرين وفى الغالب بدون الاعتبار للصالح العام (*). فكيف يتم تجاوز هذه المصالح المتصارعة؛ بحيث لا تكون

(*) حين أنشأ هيجل الدولة- الوظيفة مرجعًا أعلى للتقرير وعقلاً فعالاً، وحين وصف المجتمع المدنى حقلاً للصراع من أجل الربح، وحين عرض الملكية والعمل كمقومات محتومة فى المسار التاريخى، وحين وعد مستقبلاً بالإشباع الشامل كمحصلة لـ "عالمية" الدولة الموظفة، لم يقم سوى بتخدير للوضع الواقعى. وضع المجتمعات التى استولت فيها أقلية من السكان، البرجوازية الصناعية والتجارية والملاك العقاريون، على مقدرات الدولة وسلطاتها للحفاظ على استغلالها الاقتصادى وهيمنتها السياسية. ونسى أن الفئات القائدة سياسياً، في بروسيا كما في فرنسا والمملكة المتحدة، أبعد ما تكون عن أى انفصال عن المجتمع المدني، وأنها تحتل فيه مكانة مهيمنة، وان قراراتها، التي تزعم اتخاذها وفقاً للمصلحة العامة؛ إنما تفيد فى تعزيز سلطتها. وبذلك، لم ير أن نشاط المجتمع كما تصوره يلزم الصناعيين والملاك العقاريين بالسعى وراء الربح الأقصى وبممارسة عنف متزايد دائما وأبدا ضد شغيلة المدن والأرياف . (من تحليل لنقد ماركس لفلسفة الحق الهيجلية، تاريخ الأفكار السياسية، فرانسوا شاتيل، وآخرون، ترجمة خليل أحمد خليل، كتاب الفكر العربى، ١٩٨٤) <المترجم>.

مصالح طبقة واحدة فقط؛ ولنقل طبقة التجاريين؛ هي المهيمنة نافية بذلك أية أهمية لحاجات الطبقات الأخرى فى المجتمع؟

لإنجاز هذا الهدف تطرق هيجل إلى مناقشة النقابات(*) corporations (٢٢) التى تتكون من تنظيمات تضم العمال، ورجال الأعمال وتقوم على إنجاز هدف إنتاجى فى المجتمع. ومن ثم؛ ففى هذا الإطار؛ تؤدى كل نقابة نمطًا مهمًا من العمل؛ يعد ضروريًا لصالح المجتمع. علاوة على أن كل نقابة من شأنها؛ كما يقول هيجل؛ أن تعتنى بمصالحها الخاصة فى إطار الحيز الخاص بها."(٢٣) فقد توجد مؤسسات لأنماط متنوعة من الأنشطة المنتجة لنقل مثلاً؛ إذا لجأنا إلى أمثلة معاصرة؛ صناعة الصلب أو الأجهزة الكهربائية، كل من هذه النقابات لابد أن يكون لديها احتكار للتحكم فى إنتاج المنتجات المرتبطة بحيزها أو مجال نشاطها الخاص. هذا بالإضافة إلى أنها فى عملها فى هذا الحيز الخاص؛ قد تصبح منافسة مع نقابات أخرى. على سبيل المثال قد تتصارع مصالح مؤسسة كهربائية مع مؤسسات الصلب حيث تسعى الأولى إلى تخفيض سعر الصلب بما يمكِّنُها من تصنيع أجهزة كهربية بتكلفة أقل. ولكن لأن النقابات؛ كما يقول هيجل؛ خاضعة لإشراف السلطة العامة "فإن نشاطها سيكون موكولًا إلى الدولة"(٢٤) ومن ثم فإن الصراعات يمكن تسويتها، والتوسط فيها باسم الرفاهية العامة للمجتمع ككل. وبناءً على هذه الإمكانية ستتولى الدولة – كإحدى مهامها الرئيسة – مهمة التنسيق بين أنشطة المؤسسات بحيث يمكن لكل منها وبواقع إسهامها لمصلحتها الخاصة أن تساهم أيضًا فى الصالح العام.

(*) الترجمة الصحيحة للمصطلح هنا هى "النقابات" وليس المؤسسات الضخمة الحديثة، وقد استندنا فى هذا إلى المقابل الألمانى، وأيضاً اعتمدنا على مصدر ثقة يتمثل فيما ورد على لسان ماركس فى حديثه عن أن البنية الإقطاعية للملكية العقارية (فى ألمانيا) يقابلها فى المدن الملكية النقابية التى هى تنظيم إقطاعى للحرَف. فقد كانت الملكية هنا تقوم بصورة رئيسية فى عمل كل فرد: إن ضرورة الاتحاد ضد النبالة النهابة المتحدة، والحاجة إلى أسواق مغطاة مشتركة فى وقت كان الصناعى فيه تاجراً أيضاً ، والمنافسة المتعاظمة للأقنان الذين كانوا يهربون بأعداد كبيرة نحو المدن المزدهرة، والبنية الاقطاعية للبلاد بمجموعها، قد ولدت جميعاً النقابات الحرفية Corporations : انظر : كارل ماركس، فريدريك انجلز؛ "الأيديولوجية الألمانية"، ترجمة د. فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٦٨، (المترجم).

وجزء من ذلك الصالح العام أن توفر تلك النقابات للناس عملاً أو وظيفة مفيدة ومنتجة. ففى النقابة التى تصبح "البيت الثانى" للفرد يتلقى المرء التدريب المطلوب لتعلُّم المهارة التى سيؤديها، علاوة على وضعه تحت متابعة تجعله دائمًا يحافظ على مستوى مرتفع من الكفاءة. بالإضافة إلى ذلك ففى مقابل عمله يُكفل للشخص مستوى لائق من المعيشة، وأيضًا؛ كعضو فى النقابة يتمتع بمكانة جيدة؛ يُمنح الفرد فى نظر العالم اعترافًا عامًا أو كما يسميه هيجل دليلاً على أنه " شخص" وأنه "ينتمى إلى كيان كلى يعد فى حد ذاته وحدة عضوية فى المجتمع ككل"(٢٥) .

هذا ومن الواضح أن سعى المرء للاعتراف به "كشخص" من قبل الآخرين، والمجتمع يبدو موحيًا بأنه ما لم يكن الفرد قادراً على أداء عمل ما بصورة جيدة، ومن ثم أن يكون عضواً فى نقابة متمتعًا بمكانة جيدة؛ فقد لا يتاح له حتى مجرد الاستمتاع بكامل الحقوق المكفولة للجميع. "فبدون أن يكون عضواً فى مؤسسة مفوضة ... يصبح المرء بلا مكانة أو كرامة، ومن ثم ينزل هذا الانعزال بفاعلية عمله إلى درجة شخص- متمركز- حول ذاته، ويصبح رزقه ورضاءه غير مضمونين"(٢٦) . ورغم أننا لسنا بصدد البرهنة على أن الشخص الذى ليس عضواً فى نقابة لابد أن تنتزع حقوقه منه فقد بدا هيجل موحيًا بأنه أيًا ما كانت الحقوق التى يمتلكها الفرد فستكون فى منزلة أقل قيمة من تلك الحقوق التى يمتلكها شخص يتمتع بعضوية كاملة فى نقابة.

ولإعطاء مثال على هذه النقطة من وحى ما نعيشه فى مجتمعنا حاليًا نقول إن الشخص الذى يتمتع فى إحدى المهن بتقدير عال؛ لابد وأن يكون متمتعًا باحترام يفوق الاحترام الذى يتمتع به شخص بدون عمل، أو كما ندعوه نحن، وربما هيجل أيضًا؛ بـ "عامل اليومية"، أو الشخص الذى يلتحق بعمل مؤقت مقابل الوظيفة الدائمة فى مجال ما.(٢٧) نعم إن العمالة المؤقتة أو عامل اليومية سيتمتع بنفس الحقوق التى للآخرين، ولكن بسبب وضعه الأقل شأنًا فى المجتمع فلن تمنحه تلك الحقوق سوى دعمٍ هزيلٍ فى المجتمع قياسًا على ما تضمنه هذه الحقوق من دعم حقيقى. فعامل الأجر اليومى قد يكون قادراً على ممارسة الحق فى حرية الكلام، ولكن من سيستمع له؟ قد

يكون لديه الحق فى الحصول على رعاية صحية، ولكن هل سيكون بنفس الجودة المقدمة للأعضاء الأعلى مكانة فى المجتمع؟ وهكذا

فهذا الإخفاق المحتمل فى توفير قيمة كاملة للحقوق لجميع من يقعوا خارج حيز النقابات يعاود الظهور أيضًا فى معالجة هيجل أو نظرته للفقراء، فهو يرى أن الاقتصاد المزدهر سيضمن وظائف لمن يتمتعون بمهارات مطلوبة لدى المجتمع، ولكن فى الوقت نفسه لن تكون هناك وظائف لمن لا يتمتعون بالمهارات اللازمة.(٢٨) وبالتالى سيكون هناك "قطاع عريض" من الناس ممن سيتخلفون عن مستوى العيش الأساسى. " فكيف سيكون الأمر حيالهم؟ لم يناد هيجل بحصول الفقراء على مصروفات مالية سواء من الأثرياء أو من المؤسسات الخيرية ؛ لأن هذا سيثبطهم عن العمل . ومن ثم ففى غياب العمل لن يتمكنوا من نيل ما يمثل عند هيجل المبدأ الأساسى للمجتمع المدنى ألا وهو الشعور باحترام الذات، والاستقلالية (٢٩) .

كذلك لم ير هيجل لزامًا على الدولة أن تخلق عملاً للمتعطلين لأن هذا من شأنه أن يضخم Inflate "من حجم الإنتاج" مسفراً ذلك عن زيادة فى السلع تفوق القدرة الفعلية على الشراء. وهذا ما يستتبع؛ عند هيجل؛ القول بأن المجتمع المدنى القائم على السوق الحر غالبًا ما لا يكون قادراً على حماية الناس من الوقوع فى براثن الفقر، ومن أن يصبحوا جزءً من "الرعاع" أو ممن لا يقيمون وزنًا، بسبب فقرهم، لأى من القيم الأخلاقية الأساسية مثل الصواب والخطأ، واحترام الذات(٣٠).

وهنا تكشف معالجة هيجل لوضع الفقراء عن مصدر رئيسى آخر من صراع المصالح فى المجتمع المدنى. ومع ذلك ليس من الواضح أن دولته ذات الدور المهم فى مساعدة المجتمع المدنى على مواجهة تلك المشكلات المرتبطة بالصراعات المتعلقة بالعمل، والطبقة، والاستهلاك؛ سيكون لها أى دور فعال فى مواجهة تلك المشكلات المرتبطة بالفقر والتى تتسبب عن عدم التوازن الناتج عن حياة السوق.

٤ – الدولة والفضيلة المدنية

تعلو الدولة عند هيجل (*) فوق المصالح الخاصة التى تصنع المجتمع المدنى، وتوفر أساساً لانتقال المجتمع صوب مفهوم الرفاهة العامة. ويجدر بنا أن نُذكِّر مرة أخرى أنه لا يجب أن نخلط عند هيجل بين الدولة و"المجتمع المدنى." ففى الأخير يفصح الناس عن مصالح خاصة تعبر كل منها عن مفهوم المرء للحرية الشخصية. وإذا كان على الناس أن يُعرِّفوا أنفسهم تعريفًا مانعًا؛ فى إطار مصالحهم التى يمتلكونها كأعضاء فى المجتمع المدنى؛ فمن شأنهم إذن أن يفكروا فى أن عضويتهم فى الدولة كانت مسألة اختيارية، وتقوم فى جانب كبير منها على ما إذا كانت الدولة ستدعم مصالحهم الخاصة أم لا. بيد أن كل شخص؛ حسب هيجل؛ مقدر عليه بصفته جزءاً من منظومة مؤداها التمتع بحياة مدنية كاملة أن يعيش حياته بما يتفق مع مفاهيم للالتزام تتسم بفاعلية، وإلزام على نحو شامل. والدولة التى تجسد تلك الالتزامات ليست اختيارية بل حقيقة لازمة لأية حياة إنسانية مزدهرة (٣١).

فالأمر أن هيجل لم يقُم سلطة الدولة على مفهوم اتفاق المصالح المختلفة فى المجتمع على تقبلها. بل أسندها إلى إدراكنا أن هناك حقيقة عقلية توجد مستقلة عن

(*) الدولة الهيجلية هى الاتحاد الوثيق والكامل بين الفردية L'individualisme والشمول L'universalisme. فيجب على الدولة ألا تفرض قط على المواطنين شيئًا من شأنه أن يمس ببعض الذوات `individualité. ومن جهة أخرى يجب على المواطنين ألا يطلبوا أو ينتظروا من الدولة شيئا يكون قابلاً لان يجعلهم خارج قانون الطبيعة الإنسانية ، فى الدولة تتجه إرادة كل إنسان إلى الشمول بمعنى إلى اللانهائي وفى الدولة وبواسطتها تكون الحرية أخيرا مطلقة بصفة حقيقية، ففي القديم كانت الدولة تظلم الفرد ولذلك لم يكن مخلصا وإنما كان مزورا أو كاذبا، أما حاليا فعلى العكس يوجد فلاسفة يتركون كل مواطن لغامرات إرادته ويتركون الدولة تتكون عن طريق الاتفاق التلقائى بين الإرادات الفردية، وهؤلاء أيضا يحدثون بلبلة فى الدولة عن طريق الخلط بين الفردية الكاملة والشمول الكامل. إذن مهما كان الأصل التاريخى للدول ومهما كان الشكل الذي اتفق عليه الناس فى الدولة فجوهر الدولة يكون إلهيًا . والحقيقة انه لما كان للحرية أن تصير فى الدولة مطلقة ولا نهائية لازما أن تكون الدولة إلهية du staat ist goe it licher Wille إن حكم الله وشرعه فى العالم لتكون الدولة Es ist der gang gottes inderwelt class der staat ist. راجع : جذور الاشتراكية الألمانية ، جان جوريس Jean Jaures، ترجمة فوزى عبد الحميد، ,١٩٦٦ (المترجم).

المصالح المختلفة، والمتنوعة فى المجتمع وأن الدولة توجد كهيئة مستقلة بذاتها فى علاقتها بهذه المصالح بغرض أوحد هو إعلاء هذه الحقيقة(٣٢)

فرؤية هيجل للدولة تختلف بشكل دال عن تلك الرؤية التى عرضنا لها فيما سبق. فدولة لوك ؛ لكونها تنشأ عن موافقة المواطنين؛ فهى تَمثُّل فى الأذهان بما أنها تمثيل للمصالح المختلفة فى المجتمع، ومن ثم لن يكون ممكنًا؛ بالنسبة للوك؛ أن نخلق دولة منفصلة، ومتميزة عن المجتمع نظراً لأن الدولة كتمثيل للأغلبية إنما تعد تجسيداً للمصالح المختلفة التى تشكل المجتمع. أما دولة كانط فهى قريبة من دولة لوك حيث تقوم على الحاجة إلى تدعيم المصالح الأساسية للمجتمع حتى فى ظل توقعها بأن هذه المصالح تتناول القضايا من زاوية العقل العام.

أما عن هوبز فكان سيبدو وكأنه يُعرف الدولة بحيث تشتمل على الجوانب الخاصة بكل من لوك، وهيجل. فالدولة عند هوبز تنشأ؛ كما هو الحال عند لوك؛ عن الاتفاق، وهى أيضًا موكلة بالدفع بمصالح المجتمع إلى الأمام. ولكن؛ بالنسبة لهوبز؛ بسبب أن إحدى المصالح التى يريد الناس الدفع بها فى المجتمع تتلخص فى الحاجة إلى وحدة متماسكة قوية متمثلة فى قوة الدولة؛ بغرض حفظ النظام والاستقرار؛ فقد أورد لنا هوبز ذلك الطراز من الدولة التى يمكنها أن تقف خارج هذه المصالح وتكون مستقلة عنها بغرض تحقيق النظام، والاستقرار. ومن ثم تُخلع على دولة هوبز الصفة الهيجلية. وبالتالى كان هوبز؛ دون عن لوك، وكانط؛ الأكثر احتمالًا لتقبل ما قام به هيجل من فصل الدولة عن "المجتمع المدنى" .

وأخيراً، كان من الوارد ألا يتقبل روسُّو هذا الفصل الذى قام به هيجل للدولة عن المجتمع. فالدولة بأغراضها وأهدافها؛ مرتبطة دائمًا بمفهوم المواطنين عن الصالح العام. من ناحية أخرى يقف روسُّو مع هيجل فى كونه لا يرغب فى مجتمع لا تملؤه سوى طبقات مختلفة توجهها المصلحة الخاصة؛ ممن لا يُولُون سوى القليل بل وفى الغالب لا يولون مطلقًا اهتمامًا بالصالح العام. وحيث لا يمكن تحقيق إرادة عامة a general will فى المجتمع؛ فيما بين المصالح المختلفة؛ فربما وجد روسُّو فى فصل

هيجل للدولة عن المجتمع المدنى شيئًا محبذًا؛ كطريقة لتحديد، ومن ثم فرض الإرادة العامة على مجتمع مستعص يلهث وراء المصلحة.

من منهم يحالفه الصواب فى هذه الأمور؛ هيجل أم الآخرون؟ يبدو عامة أن الدولة؛ فى المجتمع المدنى؛ تحتوى على عناصر من كل من هذه الرؤى تتعايش كل منها مع الأخرى. فى هذه الحالة فالدولة فى المجتمع المدنى ليست محددة على وجه الحصر فى ضوء المنظور الهيجلى ولا منظور لوك. حيث إنه؛ بادئ ذى بدء؛ ليس هناك شك فى أن الدولة؛ إلى حد ما؛ نتاج للمصالح المختلفة التى تشكل المجتمع الباسطة سلطتها عليه. فليس من الممكن أن نفصل الدولة كاملة عن حيز المجتمع المدنى كما حاول هيجل أن يفعل. ولكن من ناحية أخرى يجب على الدولة أن تمارس سلطات مستقلة فى الحكم بالأصالة عن مبادئ تعد فى أصلها مهمة، ومصيرية بحيث يعززها جميع العاقلين. وهى بهذا الدور يجب أن تنفصل، فى بعض الأحيان، عن المجتمع بالشكل الذى وصفه كل من هوبز، وهيجل. وحتى بالنسبة للوك؛ فإن الدولة عليها أن تكون حَكَمًا محايداً بين المصالح المتصارعة. على أية حال إن العلاقة الثنائية للدولة مع المجتمع لا توحى فقط بمجرد وجود مصالح كثيرة فى المجتمع المدنى بل أيضًا بأنه يوجد؛ وكما أشرنا فى الفصل الأول– بيئة أخلاقية أوسع يجب المحافظة عليها إذا ما كانت هناك رغبة فى تأمين المصالح الأساسية للجميع ، وفى حالة من ناقشناهم من كتّاب وأيضًا من سنناقشهم الآن ولاحقًا؛ بمن فيهم هيجل؛ فإن القيم الأساسية التى يحفظها المجتمع المدنى إنما تشمل التزامًا بحماية الحقوق للجميع.

ولنعد إلى رؤية هيجل عن الدولة؛ فهو يرى أنها عندما تكون قادرة على منح المفهوم الذى يمكن للجميع أن يتبعوه عن الرفاهة العامة؛ سيتحول المجتمع المدنى وقتها من وسط milieu من المصالح المتصارعة إلى وضع تكون الطبقات المختلفة فيه قادرة على التعاون من أجل تحقيق مصالح مشتركة على المدى البعيد. فى هذا السياق توقع هيجل أن يشارك جميع أعضاء المجتمع فى الرفاهة العامة، ومن ثم فبدلًا من أن يظلوا أسيرى المصالح المتصارعة سيتسنى لهم الاندماج فى مجتمع يعمل صوب أهداف

واحدة. وبالنسبة لهيجل فحتى فى وجود مصالح خاصة عند الأفراد فإنهم قادرون، رغم ذلك، على اعتبار أنفسهم أعضاء مساهمين فى المجتمع.

كيف تُنَظَم دولة هيجل بحيث يتسنى لها تحقيق هذا الهدف؟ نقول إن الدولة الحديثة إنما تستند إلى دستورها Constitution الذى يتألف من المبادئ الأساسية العقلية، والشاملة التى تحدد طبيعة الدولة والمؤسسات التى تقف على تنفيذ هذه المبادئ (٣٣) وهذا يعنى أن المبادئ التى تمضى الدولة فى هديها ليست نتاجًا لاتفاق اجتماعى عام بين طبقات مختلفة، أكثر من كونها إفصاحًا عن الحقائق الشمولية للعقل؛ التى يجب اتباعها دائمًا. وسنتطرق أولاً – فيما يلى– لمناقشة المبادئ الرئيسية التى تستند إليها الدولة.

بشكل عام تلتزم الدولة الحديثة بتأمين الحقوق الأساسية لكل فرد. تلك الحقوق التى تساعد على تأمين حرية الشخص فى القيام بخياراته الأساسية حيال ما يرتضيه من طريقة لحياته. ولكنها– أى الحقوق–لابد أن تُرى فى الوقت ذاته داخل سياق يُحتم على الأفراد أن يعترفوا كذلك بواجبات أساسية. واجبات يجب أن يدعمها الجميع كشرط لتأمين الحقوق للمواطنين كافة. ومن ثم فالحقوق، والواجبات فى وثاق مع بعضهما البعض ، وكلاهما "متحدان فى علاقة واحدة" (٣٤) ist goe it licher ، فالأفراد لديهم مصالح خاصة يستخدمون لمراعاتها ما يتمتعون به من حقوق، ولكنهم فى ذلك عليهم أن يعززوا جميع المعايير المرتبطة بالواجبات التى تعتبر ملزمة؛ وبشكل شامل؛ لجميع المواطنين. لأن الفرد فى واقع الأمر يدرك أنه بتدعيم واجباته فى مجرى تتبعه لمصالحه إنما يصبح عضوًا ملتزمًا بواجبات المجتمع ومتمتعًا بحماية حقوقه كاملة. هنا يقول هيجل: "إن الفرد المنعزل isolated بقدر ما تكون واجباته محل اعتبار فإنه يظل قابعًا فى حالة خضوع؛ على عكس ما يكون كعضو فى مجتمع مدنى civil society ؛ فإنه يجد فى أدائه لواجباته نحو هذا المجتمع حماية لشخصه وأملاكه، واعتناءً برفاهيته الخاصة، وإشباعًا لمغزى وجوده، ووعيه وشعوره بذاته كعضو فى كل، وأنه بقدر إتمامه لواجباته كاملة عن طريق أداء مهامه وخدماته للدولة state بقدر ما يتمتع بتدعيمٍ

وأمان."(٣٥) أما عن مؤسسات الدولة التى تقوم بتنفيذ الحماية لكل من الحقوق، والواجبات فإنها تنتظم فى ثلاثة أقسام(*): الملك، والهيئة التنفيذية، والهيئة التشريعية.(٣٦) .

يعتلى الملك **monarch** قمة الدولة عند هيجل(**) فقد اعتقد أن الملكية الدستورية **constitutional monarchy**كانت "بمثابة إنجاز العالم الحديث."(٣٧) ويرمز الملك هنا لالتزام الدولة بكل من مبادئها الأساسية ومؤسساتها التى يمكن أن تقف على تنفيذها على افضل حال. وليست فكرة الملكية؛ كما ترد هنا؛ ملكية مطلقة، فالواضح بالفعل أن الملك يُرى هنا كمشارك فى مسئولية الحكم مع الآخرين. ومناقشة هيجل للعلاقة بين

(*) فى تأكيده على حالة الدولة الواحدة التى لا تقبل الفصل تماماً مثل أعضاء الجسم ... نجده يسمى مجموع السلطات باسم الحكومة Regierung أى نظام الحكم ، وباسم الهيئة الحاكمة وفى وقت معين باسم "السلطة الحاكمة الخاصة، Besondere Regierungs" (المترجم) .

(**) "What Hegel really wants, however, is nothing other than the universality of the constitution and the laws is the crown, the sovereignty of the state. So it is wrong to make the crown the subject, and, inasmuch as the power of the sovereign can also be understood by the crown, to make it appear as if he [the sovereign] were the master and subject of this moment. Let us first turn to what Hegel declares to be the distinctive principle of the power of the crown as such, and we find that it is "the moment of ultimate decision, as the self-determination to which everything else reverts and from which everything else derives the beginning of its actuality" in other words this "absolute self-determination." Here Hegel is really saying that the actual, i.e., individual will is the power of the crown12 ٢١says it this way: When...the will gives itself the form of individuality ....this constitutes the resolution of the will, and it is only in so far as it resolves that the will is an actual will at all. In so far as this moment of ultimate decision or absolute decision or absolute self-determination is divorced from the universality of content [i.e., the constitution and laws,] and the particularity of counsel it is actual will as arbitrary choice [Willkür]. In other word: arbitrary choice is the power of the crown, or the power of the crown is arbitrary choice. See "Critique of Hegel's Philosophy of Right"; *Karl Marx, translated from the German by Annette Jolin and Joseph O'Malley*, Cambridge University press, 1978. (المترجم)

الملك، والعناصر الأخرى للحكومة تساعدنا فى تبين الكيفية التى ستأخذ بها هذه المسئولية المشتركة محلها على أرض الواقع. فكيفية تفادى هيجل الوقوع فى الاستبداد الملكى تعد مسألة مهمة لدولة كدولة هيجل ملتزمة بتأمين الحقوق الأساسية للجميع. المسألة التى تتضاعف أهميتها مع حقيقة كون الملك منصبًا بالوراثة وليس بالانتخاب(٣٨).

الملك عند هيجل مسئول عن المبادرة بإرساء تشاور سياسى أو ما أشرنا إليه سابقًا فى مناقشة كانط بالعقل العام **public reason**. فما هو هدف التفكير العام عند هيجل؟ يشتمل التفكير العام على الاعتبار فى جميع وجهات النظر المتعلقة بالقضايا المختلفة على أمل تحقيق اتفاق بصدد هذه القضايا يكرس التزامًا اجتماعيًا بالمبادئ الشاملة للدستور، خاصة الحاجة إلى حماية حقوق الجميع مع توضيح الواجبات المرتبطة بهذا المسعى.

فالملك الذى "ترجع إليه القرارات النهائية".(٣٩) يقضى بأن تكون أية سياسات خاصة دافعة فى صالح المبادئ الأساسية للدستور، وليست منتهكة لها على أية حال. ولهذا نراه يقر بأن تكون السياسة الخاصة مندرجة دائمًا تحت "الكل " **universal**، وهو ما يعنى أنه؛ أى الملك؛ ومجلسه يمكن أن يشرع فى مناقشة السياسات، وتقديم الاقتراحات حول الشئون الجارية للدولة، أو الشروط القانونية المطلوبة لتلبية الحاجات."(٤٠) وسوف يأخذ الملك فى اعتباره حاجات المجتمع، وحالة القانون الموجود فى علاقته بهذه الحاجات، كما سيقترح مبادرات سياسية بعينها يجب أن يضعها المجتمع فى الاعتبار. وطوال الوقت تتمثل نية الملك فى أن يُذكِّر أعضاء المجتمع بأن إعمال أفكارهم؛ بصدد قضية معينة؛ يجب أن تكون بمراعاة ألا تتجاوز؛ التصورات الخاصة للمصلحة؛ أهمية الحلول التى تنطلق، وتجسد المبادئ العامة للدستور.

أما عن قرارات الملك فسيتم تنفيذها بواسطة الهيئة التنفيذية فى الحكومة التى تشتمل على القضاء، والشرطة، وأيضاً طبقة الموظفين المدنيين الذين يقومون؛ كأعضاء فى الطبقة المتوسطة مثلما أشرنا آنفًا؛ بالإشراف على أنشطة النقابات لكى تضمن

قيامها على تنفيذ أهدافها بما يتفق مع المبادئ العامة التى أرساها الدستور ويحفظها الملك. ووظيفة الهيئة التنفيذية "أن تجعل المصلحة الشاملة (مفهوم الصالح العام) فوق الأهداف الخاصة للمجتمع المدنى."(٤١) كما أنها دائمًا لديها مهمة ضمان تدعيم الغرض الرئيسى للملك المتمثل فى الالتزام بتعزيز نفس الحقوق، والواجبات الأساسية. والطريقة التى يصف بها هيجل الهيئة التنفيذية توحى بأنها جناح أو فرع من العرش ملزمة دائمًا فى ممارسة أنشطتها بتعزيز المبادئ الأساسية التى يجسدها ويرمز لها الملك بالنسبة للأمة. وقد ذكر هيجل بالفعل أن العناصر الرئيسية للجهة التنفيذية – وهم الموظفون المدنيون الذين يراقبون النقابات، والاستشاريين الذين يقدمون المشورة والنصح عن كيفية تنفيذ أو تفسير السياسات؛ بحيث تجسد الالتزام بتأمين الحقوق والواجبات الأساسية– يرفعون تقريرًا إلى موظفى الهيئة التنفيذية الأعلى الذين يتصلون "مباشرة بالملك".(٤٢) .

وفيما تبقى لنا فى هذه الجزئية نود أن نناقش رؤية هيجل لممارسة العقل العام، التى تتم على نحو واسع بين الملك والسلطة التشريعية. ولكى نصور كيفية تحقق التفكير العام فيما يخص اتفاق عقلانى سنستخدم مثال الرعاية الصحية ، فالملك بعد أن يراجع مع مجلسه حاجات المجتمع، وما يوجد فيه من قوانين تتعلق بتلك الحاجات قد يشير إلى حاجة الدولة إلى وضع سياسة للرعاية الصحية. وفى مناقشة الرعاية الصحية سيقدم الملك رؤية للالتزام بالحقوق المتساوية لكل ما يتصل بمجال الرعاية الصحية. على سبيل المثال قد يشير بأنه بغض النظر عن نوع السياسة المتبناة فهى فى المقام الأول يجب أن تكون سياسة من شأنها أن تحقق تغطية شاملة لجميع المواطنين. ومن ثم فالملك، وفور مراجعته لما يوجد من قوانين، وأعراف عن الموضوع محل النقاش، سيشير بحدود معينة لا يمكن تجاوزها أو تخطيها. على سبيل المثال إذا كانت حماية نخبة معينة من الأطباء تبدو ذات أهمية سيشير الملك بالحاجة إلى تنفيذ ذلك فى أية خطة تم قبولها بشكل نهائى. بل إنه حتى قد يقترح خططًا تعمل على تحقيق التغطية الشاملة.

مع ذلك؛ يبقى القرار الفعلى حول أفضل طريقة لتحقيق مبدأ التغطية الشاملة فى يد السلطة التشريعية؛ التى تسعى فى سبيل ذلك إلى بلوغ رفاهة وسعادة المواطنين؛ عن طريق تعيين الحقوق المحددة التى يفترض أن يتمتع بها كل فرد فيما يتعلق بالسياسات موضع المناقشة والمتمثلة فى هذه الحالة فى الرعاية الصحية. وفى نفس الوقت يجب على السلطة التشريعية أن تحدد للمواطنين الواجبات الأساسية التى يجب أن يدعموها كشرط لحصول هذه الحقوق. ويشير هيجل إلى هذه الواجبات "كخدمات يجب استخلاصها من الناس" أو بمعنى آخر يشير إلى ما يجب أن يساهم به الناس ماليًا لكى يتلقوا الحقوق المكفولة لهم. ففى مثالنا هذا يوجد؛ ضمن قائمة الواجبات المفروضة على المواطنين؛ مطلب دفع التكاليف اللازمة مقابل حقوق الرعاية الصحية الممنوحة لهم..(٤٣) وستتابع الهيئة التشريعية مسالة التكلفة بأن تسمح بمناقشة وجهات النظر المختلفة فى المجتمع حول القضية محل النقاش حيث يكون الأمل فى الوصول إلى إجماع بصدد سياسة ضريبية قادرة على إنجاز مبدأ التغطية الشاملة على أكمل وجه.

ولإنجاز هذه المهمة فإن السلطة التشريعية التى تسمى أيضًا بـ "الطبقات"(*) . Estates تمتلك مجلسين؛ يمثل كل منهما طبقة مختلفة فى المجتمع المدنى..(٤٤) المجلس الأعلى يتكون من الطبقة الزراعية، والمجلس الأدنى يتألف من النقابات. وقد اعتقد هيجل أن "الولايات والهيئات التنظيمية تمثل ضمانًا للرفاهية العامة والحرية الجماهيرية"(٤٥) . وتكتسب الطبقات فى السلطة التشريعيّة؛ بمرور الوقت؛ خبرة فى الحكم، وتستوعب حاجات العامة من الناس، ومشكلات الهيئة التنفيذية فى حكم النقابات. والواقع أن الطبقات فى السلطة التشريعية هى أكثر الجهات توقعًا "للنقد العام" من "الكثير" قبل وقوعه، ومن ثم فهى قادرة على اقتراح سياسات من شأنها درء الصراعات غير الضرورية (٤٦) .

(*) يشير مصطلح Estates تقليديًا إلى طبقات الشعب الثلاث؛ النبلاء، ورجال الدين، والعامة من الناس؛ ولكن هيجل يستخدمها هنا بالمعنيين: الولايات ، والهيئات المنظمة . Stand (المترجم) .

ويضم المجلس الأعلى أعضاء من الطبقة الزراعية من بين القادرين على الاحتفاظ بانفصالهم واستقلالهم بفضل ما لديهم من ثروات لا تتأثر بصعود أو هبوط دورة الأعمال أو "البحث عن الربح"، تلك المسائل القريبة والمقربة لدى رجال الأعمال. السبب الآخر لاستقلالية هذه الطبقة أنها ليست مرتبطة بالقاعدة المالية والضريبية للدولة، ومن ثم فهي ليست مجبرة على الاستناد؛ في رؤيتها أو مواقفها السياسية؛ إلى السعي لنيل استحسان العامة أو الطبقة التنفيذية.[٤٧] علاوة على أن أعضاء هذه الطبقة، كما صورهم هيجل، قادرون على تمثيل أنفسهم في الهيئة التشريعية.[٤٨] ليسوا مدفوعين مطلقًا وراء المنصب فهم في حلٍ من وطأة الانخراط في الألاعيب السياسية. إذن فهم قادرون؛ بفضل استقلالهم؛ على تنفيذ واحدة من أهم الوظائف الخاصة بالسلطة التشريعية؛ أي العمل كوسطاء بين الملك، والمصالح الأخرى للمجتمع المدني.[٤٩] فإذا عدنا إلى مثال الرعاية الصحية قد تستطيع هذه الطبقة الوصول إلى حلول وسطى، وإقامة التسوية بين الملك؛ الذي قد يرغب مثلاً في التحرك صوب شكل من الرعاية الصحية تكفلها الدولة؛ وبين تلك المصالح داخل المجتمع المدني؛ التي قد ترغب في إرساء نظامًا من الرعاية الخاصة. ونتيجة لجهد الطبقة الزراعية ستضعف فرصة "المعارضة المباشرة" للملك أو الجهة التنفيذية من قبل الطبقات الأخرى في المجتمع المدني، مما يعني تفادي مأزق الحكومة أو نشوب حرب اجتماعية."[٥٠].

أما المجلس الأدنى فيتألف من النواب أو الممثلين من المجتمعات المختلفة خاصة النقابات. ورأى هيجل هذا الجانب من الحكومة كعنصر "متذبذب" **fluctuating** وذلك لتأثر النقابات بما يقع من تغيرات في مجريات الأمور الخارجية أو الاقتصادية أكثر من تأثر أولئك المشتغلين بالزراعة. ومن ثم فالنواب؛ في المجلس الأدنى؛ موكل لهم تمثيل "الحاجات الخاصة، والصعوبات والمصالح الخاصة" للنقابات.[٥١] وبالنسبة لأعضاء هذه الجهة فإنهم يتسمون بدرجة أعلى من التناغم مع المشكلات اليومية؛ التي تواجهها النقابات أثناء أدائها لوظائفها في المجتمع. وفي تجديده للتشريعات؛ إذا أكملنا على مثال خطة الرعاية الصحية؛ سيتطلع المجلس الأدنى إلى التأكيد على أن المبدأ العام؛

أى التغطية الشاملة؛ يمكن تأويله بطريقة ما بحيث تحترم حاجات النقابات. والحقيقة أن هذا التفهم قد يؤدى إلى خلق خطة لا يطرحها الملك، ولا هى مقبولة مبدئيًا لدى المجلس الآخر. ولكن بحكم المناقشة التى ستدور حول الخطة المقترحة على مدار الوقت فقد يقدم كل من المجلس الآخر، والملك ما يلزم من تنازلات.

ويمكن للملك أن يدعو إلى عقد اجتماع مع إحدى النقابات ليرسل عنها نائبًا فى المجلس الأدنى، وعندما يحدث ذلك تنتخب النقابة المعنية نائبًا عنها لهذا الغرض.(٥٢) ومن ثم تقوم كل نقابة بانتخاب أعضائها ليمثلوها. وقد أكد هيجل أن كلاً من المجالات الأساسية essential spheres فى المجتمع المدنى يجب أن يكون لديها نائب يمثل مصالحها. وافترض أن الالتزامات، والهموم السياسية لدى كل شخص ستكون فى وثاق مباشر مع المجتمعات الخاصة التى يعمل فيها. وإذا فكرنا أنه معزول عن تلك المجتمعات؛ أثناء التشاور السياسى ؛ سيكون هذا بمثابة إنكار لوضع مصيرى بالنسبة لكيانه (٥٣).

مع ذلك كان أمل هيجل فى ألا يؤدى السماح بالتمثيل النيابى للمجالات المختلفة داخل المجتمع المدنى على هذا النحو إلى الانقسام أو التشظى الاجتماعى. فإلى أى حد يعد هذا ممكنًا؟ كما رأينا تدير النقابات الحاجات اليومية للمجتمع، وتعمل فى سياق "المنظور الأعلى" الذى حددته الدولة. وهو الهدف الذى يتحقق بسبب أن رؤساء النقابات تم اختيارهم بواسطة اتحاد انتخابات شعبية وشهادة من المسئولين فى الهيئة التنفيذية كما أن مديرى النقابات يقومون بهذا فى ظل توجيه من الموظفين المدنيين فى السلطة التنفيذية. ومن ثم فمن المفترض أن الموظفين المدنيين الذين يشكلون السلطة التنفيذية سيقومون كأشخاص مثقفين وبيروقراطيين محترفين بالإشراف على النقابات، والتأكد من أنها فى مسار تحقيق الأهداف التجارية والأعمال الخاصة تكون ملتزمة بالسياسات التى أرستها الدولة(٥٤) . وبالتالى فإن موظفى وأعضاء النقابات فى وعيهم بوجود الأعين المراقبة من موظفى الدولة؛ يصبحون موجهين لدعم سياسات الدولة عند تنفيذهم عمل النقابة. ومن ثم فأى ميل بالنسبة للنقابة نحو التحرك بوازع من توجهها الذاتى؛

بتحدى التوجهات العامة؛ معرَّض لحظرٍ تام وتقييدٍ صارم. والواقع "أن عقل النقابة ... مثلما يقول هيجل؛ ينقلب على عقبيه إلى عقل الدولة" وهذه الخبرة هى بمثابة "سر الوطنية" .secret of patriotism(٥٥) .

فعندما تدخل النقابات السلطة التشريعية فهى لا تفعل ذلك لمجرد تعزيز مفهوم ضيق للصالح العام بل لإعلاء مفهوم للصالح العام يجسد الالتزام الكامل ببلوغ سياسات ومبادرات الملك. وهنا وحتى إذا كانت خبرة حياة النقابة توجهًا أكثر نحو مصالح خاصة ، فلأن النقابة جزء من مجتمع اكبر تحكمه سياسات الدولة، يصير الأفراد فى ممالأتهم لمصالح نقابية أكثر احتمالاً أن يصبحوا على دراية بالحاجة إلى تحديد تلك المصالح بطرق تعلى من شأن مصالح المجتمع أيضًا. إذن؛ من الواضح أن النقابات ستمارس وأيضًا ستعلم الفضيلة المدنية أو الحاجة إلى إعلاء الرفاهية العامة.

فى هذا السياق يجب على كل طبقة فى السلطة التشريعية أن تساهم "بشىء ما متميز، تتفرد به فى عملية التشاور،"(٥٦) والأمل من هذا المشروع هو خلق إجماع يجسد المبدأ الرئيسى للدولة الخاص بتأمين الحقوق للجميع، فى إطار من احترام الواجبات المصاحبة. وهنا فإن السياسة التى تم تطويرها بصدد الرعاية الصحية من شأنها أن تنفذ المبدأ الفعلى الرئيسى ، أى الحاجة إلى تغطية شاملة والتى توصل إليها الملك فى بداية مناقشة ضرورة وضع هذه السياسة.

إن المأساة العظيمة للسياسات الحديثة بالنسبة لهيجل أنها غالبًا ما توجد خارج نمط التفكير العام الذى وصفناه للتو. والرأى العام بالنسبة لهيجل يشير أيضا، وفى الغالب إلى ميل الناس لإعلاء مواقفهم الخاصة، والشخصية المجردة من الاهتمام بالمبادئ العقلانية التى يجب أن تقوم على أساس قرارات عامة بصدد أمور وقضايا عامة. يقول هيجل : "إن الاستقلال عن الرأى العام يمثل الشرط الرسمى الأول لتحقيق أى شىء عظيم أو عقلانى سواء فى الحياة أو العلوم."(٥٧).

تُبرز وجهة نظر هيجل فى هذه القضية التزامه بتأمين الفضيلة المدنية فى المجتمع المدنى. خاصة انه بحث فى حفظ آمال الاعتراف المتبادل، وبحث فى هذا المشروع

بصور وطرق متنوعة بدءاً من تأمين الحقوق للجميع، والحفاظ على وضع يكون فيه التشاور العام للمجتمع أحد المجالات التى يتم فيها إقرار قضايا عامة فى إطار الالتزام بكل من المبادئ العقلية المشتركة، والاستعداد للإصغاء إلى وجهات نظر متنوعة فى تحديد الطريقة الأمثل فى تنفيذ، وممارسة تلك المبادئ. وهنا عندما تكون القيمة العظيمة للاعتراف المتبادل أو ما أشرنا إليه مبكراً (فى الفصل الأول-المترجم) باسم الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل **civil virtue of mutual respect** هى محور حياة الناس فى المجتمع المدنى؛ فإن المجتمع المدنى يكون قادراً على التغلب على جنوحه نحو إعلاء السلوك المتمركز – حول الذات؛ الذى لا يعبأ بإعلاء الصالح العام.

يبقى سؤال أخير؛ وهو يدور فى فلك التيمة الرئيسة لهذا الكتاب: هل كان من شأن رؤية هيجل للدولة أن تسمح بوجود حيز مستقل من الجماعات الطوعية التى تعمل؛ ليس فقط كمصد أمام الدولة؛ بل أيضًا كقاعدة تدريبية لتطوير الاتجاهات المدنية من قبيل الاحترام المتبادل؟ وفقًا لوجهة نظر هيجل للمجتمع المدنى كساحة من مصالح ذاتية جامحة فى حاجة إلى أن تُحكم بواسطة ميول اجتماعية من نقابات تشرف عليها الدولة قد يبدو أن ذلك الحيز المستقل أمراً غير ممكن. مع ذلك ولأن دولة هيجل تقوم على العقل العام، والتشاور فلن تصبح مطلقًا من القوة بما يجعلها تتغلب على أى حيز مستقل لجماعات مستقلة قد تظهر، وهو من الوارد أن يحدث حتى فى حالة أن هيجل لم يناد بهذا الحيز المستقل فالباب مفتوح لأن يظهر نتيجة للطريقة التى صاغ بها علاقة الدولة بالمجتمع المدنى.

٥ – الرد والرد المضاد

قد يزعم كل من هوبز، ولوك أن مقاربة هيجل فى حماية الحرية الفردية قد منيت بالفشل بسبب أن رؤيته للنقابات قد وضعت الأفراد فى جماعات تشكل وتحدد هوية كل فرد. ويقدر اعتماد الأفراد على النقابات من الوارد أن يفقدوا ما يجب أن يتمتعوا به من استقلالية إذا كانوا يطمحون فى تحديد طريقتهم فى الحياة بمعزل عن المسار الذى

تقره معايير حياة الجماعة. وكان لهيجل بلا شك أن يرد قائلاً إن رؤيته للدولة، والنقابات إنما قامت على هذا النحو لتحدً وتقيد من نزعة المصلحة الخاصة للمجتمع المدنى، وذلك بقصد الحفاظ على الفضيلة المدنية لهذا المجتمع. فبدون الانصياع للمعايير الخاصة بالفضيلة المدنية؛ التى تلقنها النقابات، والدولة؛ سيطغى على المجتمع المدنى سلوك إيثار الذات، والأنانية الذى يتسم به من يبحثون – حسب هيجل– عن مصالحهم الذاتية الخاصة فى وضع السوق للمجتمع المدنى. فالمجتمع المدنى؛ بالنسبة لهيجل ليس مجرد وضع يخول للأفراد أن يكدسوا ما يستطيعون من أموال، بل هو سياق يأخذ كل فرد بمقتضاه مكانه فى مجتمع يقوم على معايير الفضيلة المدنية.

علاوة على ذلك يمكن لهيجل أن يفيد بأنه فى هذا الوضع ستصبح الفضيلة المدنية العظيمة للاحترام المتبادل أو ما اسماه هو بالاعتراف المتبادل **mutual recognition**(*) هى الركن الرئيسى وعماد الحياة. وفى سياق التفكير العام رأى هيجل فى واقع الأمر أن الأفراد من أصحاب المواقف، ووجهات النظر المختلفة لابد وأن يتسموا بالتفهم وترك مساحة للآخر. ولن تكون اعتبارات المصلحة الذاتية عقبة أمام تحقيق الاحترام لهذا التنوع. ومن ثم فإذا كانت الحالة هكذا فقد يدفع هيجل بأن رؤيته للمجتمع المدنى فى إعلاء فضيلة الاحترام المتبادل إنما تتفادى التضمينات الاستبدادية التى قد تربط بها وجهات نظر أو رؤى أخر.

كان من شأن روسو أن يتقبل أهمية الفضيلة المدنية فى تحقيق الحرية لكنه كان سيشكك فى قدرة مقاربة هيجل على تحقيق الفضيلة المدنية. لأن هيجل؛ بالنسبة لروسو؛ كان من شأنه أن يخفق فى تحديد الفضيلة المدنية فى ضوء الارادة العامة التى سيكون جميع أعضاء المجتمع قادرين على تدعيمها. والسبب فى ذلك؛ عند روسو؛ أن هيجل لم تكن لديه رؤية للمواطنة من شأنها أن تضمن تحقيق مشاركة كاملة لجميع أعضاء المجتمع فيما يخص إقرار الصالح العام. أما نظام التمثيل النيابى لهيجل

(*) فى النص الأصلى gegenseitig respekt (المترجم) .

المكون من الطبقات المختلفة كان سيبدو لروسو سانحًا فقط لقليل من الناس باتخاذ القرارات من أجل الجميع، وبدلاً من انبثاق إرادة عامة عن هذا النشاط؛ ستحل إرادة خاصة لتفرض على بقية المجتمع. يمكننا العثور على رد هيجل هنا بصدد هذا النقد فيما دفع به من أن الإرادة العامة، ومفهوم روسو للمشاركة هى مجرد أفكار مجردة. ولكى نهب لهذين المصطلحين وجوداً فعليًا؛ من الضرورى تحديد الوضع التشريعى الذى يظهر فيه كل منهما، وهذا هو بالضبط ما حاول أن يفعله هيجل.

ويجب أن نتذكر كما أشرنا فى مستهل هذا الفصل أن هيجل كان على قناعة بأن التقدم الإنسانى قد اتبع – على مر الزمان وعبر التاريخ – مساراً أسفر عن تحقق نظام اجتماعى وسياسى عقلانى مساراً تجسد فى مؤسسات ملموسة، وفى ممارسة المعايير الأخلاقية والمعنوية التى كان من شأنها تأمين شروط الحرية الحقيقية. وكما ذكر فى كتابه "**فلسفة الحق**" **Philosophy of Right**؛ أن كل ما هو عقلانى فهو أمرٌ فعلى، وكل ما هو فعلى فهو عقلانى(*) (٥٨) هذا يعنى أنه فى المراحل المتقدمة من التاريخ وخاصة أثناء الفترة التى عاشها هيجل؛ نجد أن الوقائع المادية فى الحياة اليومية تجسد المفاهيم، والممارسات الضرورية لنظام اجتماعى عقلانى يضمن الحقوق لكل فرد.

وهنا نجد من يزعم؛ مثل الكسندر كوچيف **Alexandre Kojeve**؛ بأن هيجل كان مصيبًا تمامًا عندما دفع بحجته فى عام ١٨٠٦ بأن التاريخ قد انتهى بظهور الدولة الحديثة والمجتمع المدنى الذى يمثل وضعًا يحقق الاعتراف المتبادل، أو العطاء المتبادل، والمشترك للحقوق الأساسية. فالشخص– فيما يرى **Kojeve** – لا يصبح إنسانًا حقيقيًا– أى (فرداً) إلا بقدر ما يُعترف به كمواطن فى دولة حديثة مكرسة لتأمين حرية كل شخص. إذن؛ بالنسبة لـ **Kojeve**؛ فإن سبب اكتمال التاريخ عند هذه النقطة هو أن الدولة مكتملة التطور، والتى تحقق الحرية الكاملة والمساواة للجميع توفر ظرفًا من

(*) What is rational is actual and what is actual is rational .

شأن جميع البشر أن يتقبلوه. والواقع أنه ما من شخص عاقل يمكن أن يغويه نفى هذا الظرف، ومن ثم محاولة "خلق شيء جديد بدلاً منه."(٥٩)

إلا أن الآخرين قد يشككون فى رؤية Kojeve ، ففى المقام الأول من شأن كانط أن يسأل ما إذا كان هيجل قد صاغ نهاية التاريخ بشكل سليم لأنه لم يعتنق وجهة نظره فيما يخص الاتحاد الفيدرالى السلمى للمجتمعات المدنية. كان لهيجل؛ الذى اتسم دائمًا بالواقعية فى الأمور الدولية أن يسخر من هذه الفكرة لأنه اعتقد أن فكرة كانط افترضت مسبقًا وجود أساس يدعم الاتفاق بين الدول. إلا أن تحقيق هذا الاتفاق لابد وأن يتصارع مع كثير من الصعوبات بالنسبة لهيجل. فالدول فى واقع الأمر لا تتبع سوى مصالحها الخاصة، وغالبًا ما تتطلع إلى إنهاء خلافاتها عن طريق الحرب، وليس باللجوء إلى عصبة الأمم التى تحدث عنها كانط.(٦٠) فى المقابل كان لكانط أن يرد بأن رؤية هيجل للتاريخ، والتى تجعل من استمرار الحرب ضرورة وشيئًا محتملاً بين المجتمعات المدنية ، إنما تفصح عن رؤية غير متطورة لما يجب أن يكون عليه المجتمع المدنى. ذلك لأن المجتمع المدنى فى سعيه لتحقيق الحرية، وحماية الحقوق يدرك أنه لا يمكن تحقيق أى من هذه الأهداف فى وضع يوجد فيه التزام دائم بأعمال مرتبطة بالحرب. فالمجتمع المكرس لحالة الحرب هو مجتمع لا يمكن على الإطلاق أن يكون مجتمعًا مدنيًا ملتزمًا بحماية الحقوق للجميع؛ لأنه لا يستطيع مطلقًا أن يطور من الموارد الداخلية المطلوبة لتأمين الحرية الإنسانية. فلن يكون هناك اهتمام كاف بالتعليم، وستصبح الدولة كذلك ملتزمة بالحرب، إلى حد يفقدها الاهتمام بتأمين الحقوق التى يطالب بها المواطنون. ولا غرو أن يخفق هيجل؛ حسب كانط؛ فى إدراك أنه لكى تتحقق نهاية التاريخ بشكل نهائى من الضرورى أن توجد نهاية للحرب، ومن ثم لتحقيق هذا الهدف فإن منظمات من قبيل عصبة الأمم المكرسة لحفظ السلام ليست بآمال مثالية، ولكنها ضروريات واقعية.

هناك أيضًا **فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama** له مأخذ على تدعيم Kojeve لرؤية هيجل الخاصة بنهاية التاريخ. حيث إن انعدام المساواة لا يزال موجودًا فى

المجتمع المدنى حتى يومنا هذا. وأحد المصادر الرئيسة التى تنشأ عنها انعدام المساواة إنما يتمثل فى اختلافات فى الوقائع الثقافية. فهؤلاء الذين يشكلون جزءاً من ثقافة الطبقة المتدنية التى تشتمل على غياب بيئة منزلية ملائمة لإعداد الناس للأداء الجيد فى المجتمع من المؤكد ولا محالة أنهم يعانون من ظروف حياة اجتماعية تجعلهم غير قادرين على الاستفادة من الفرص التعليمية. وفى المجتمع الذى تعتمد فيه المكانة الاجتماعية على التحصيل التعليمى ؛ فإن الثقافة المتدنية لا تعمل إلا على استمرار وتيرة التردى فى وضع من انعدام المساواة الأبدية. وبالتالى، فتحقيق نهاية التاريخ، ومن ثم توفير مساواة شرعية كاملة وأيضاً فرصة اقتصادية للطبقة الدنيا لن تضيف سوى فرق قليل فى الحياة لدى الأشخاص من الطبقة الدنيا إذا لم يتمكنوا من التغلب على العوائق الثقافية التى تحيل بينهم وبين الاستفادة من هذه الفرص بشكل كامل. ولكن بالنسبة لفوكوياما؛ لم يستطع أحد حل مشكلة "خلق ثقافة أى خلق قيم أخلاقية ذات نزعة داخلية كموضوع يمت بصلة للسياسة العامة. "فبينما ترسخ مبدأ المساواة فى الفرص داخل الولايات المتحدة فحتى الآن ما زال منتظراً تحقيقه بشكل كامل على مستوى المجتمع بأكمله، ويظل الأمل فى حدوث ذلك مجرد تفاؤل.(٦١) .

وحيث إن من يدفعون بالاعتراف المتبادل لحقوق الآخرين يتعرضون لإحباط بفعل الافتقار إلى نيل تلك الحقوق، ومن ثم يستخدمون هذه الحقيقة لإثبات أننا لم نصل بعد إلى نهاية التاريخ فقد يشكك آخرون فيما إذا كان الاعتراف المتبادل يمثل شيئًا جديراً بأن نضعه فى المقام الأول أم لا؟! على سبيل المثال يدفع فوكوياما– متبعًا فى ذلك نيتشه الذى سنناقشه فى الفصل الخامس عشر– بأن خُلُق **ethos** الاعتراف المتبادل إنما تنتهى بجعل كل شخص على قناعة بتكافؤ الظروف. ولكن ماذا عن أولئك الذين لا يرون أنفسهم متساوين مع الآخرين وبالتالى يطالبون بامتيازات خاصة عن بقية المجتمع؟ فهناك دائمًا أناس يصارعون من أجل أن يتفوقوا على الآخرين، وهم فى ذلك يخلقون أشياء ذات قيمة، وأهمية باقية بالنسبة للمجتمع أشياء من قبيل "سيمفونيات عظيمة، ولوحات، وروايات، وقوانين أو أنظمة سياسية "(٦٢) .

ولكن فى مجتمع مدنى ديمقراطى حيث المساواة هى المعيار فإن أعمال القلة؛ ممن يبحثون عن ترك أثر باقٍ وممتد على المجتمع دائمًا ما تتعرض للاختناق. لماذا؟ لأن القيمة الرئيسة لمجتمع مدنى ديمقراطى هى التسامح وهو ما يشير إلى أننا يجب أن نتعلم أن نعيش ونترك غيرنا يعيش ، وأن نرى جميع الطرق فى الحياة على أنها متساوية فى قيمتها حيث لا يكون هناك مسلك للحياة أفضل من المسلك الآخر. والطريقة الأمثل لهذا الهدف هو التقليل من أهمية من يتمتعون بمواهب، أو قدرات، أو رؤية فائقة والتركيز فقط على الحاجات المشتركة اليومية مثل تلك الحاجات ذات الصلة بتأمين راحتنا المادية والفيزيقية. وهنا يكون التركيز على جعل الجميع راضين؛ من الناحية المادية؛ بقدر الإمكان ومن ثم إزالة أية معاناة فيزيقية بقدر ما يتأتى لنا ذلك. وهذا الاتجاه يعنى أن هناك انشغالاً فى المجتمعات المدنية بتحقيق سعادة مادية، وبالسماح للناس أن يتجحوا فى وضع السوق حيث يتنافسون من أجل سلع متنوعة مطروحة ومتوفرة ، ومثل هذا النوع من البيئة لا يترك سوى مساحة ضئيلة للفرد المتفرد والمتميز الذى تتحقق- بفضل جهوده - إسهامات مهمة فى الثقافة (٦٣).

فكيف فى هذه البيئة يمكن أن توجد إسهامات عظيمة كتلك التى وجدناها فى الفلسفات الحديثة والأشكال الجديدة من السياسات، أو الأنماط الجديدة من الفنون؟(٦٤) بالنسبة لبعض الكتاب مثل نيتشه؛ فإن "نهاية التاريخ"؛ عند هيجل إذن لا ترتبط بصيحة عالية من الاستحسان؛ بل بتثاؤب. حيث يجد كثيرون منا أنفسهم واقعين فى رمق الملل فى ظل غياب أى شىء له فعل السحر والبقاء.

هوامش الفصل العاشر

(١) G .W. F. Hegel, Hegel's Philosophy of Right, translated by T.M. Knox, (Oxford : Oxford University Press J. Steinberger, Logic and Politics: Hegel's Philosophy of Right, (New Haven: Yale University Press, 1988), pp. 149 - 5.

(٢) G.W.F. Hegel, Hegel's Philosophy of Right, ، p. 37, para. 36

(٣) G.W.F. Hegel, Phenomenology of Spirit. Trans. By A. V. Miller with analysis of text by J. N. Findlay, (Oxford: Clarendon Press, 1977) My discussion of follows, in part, the excellent synopsis of the argument provided by Findlay, "Foreword," pp .v-xxx.

(٤) In discussing this aspect of Hegel, I rely upon Francis Fukuyama's discussion of Alexandre Kojeve's view of Hegel in Fukuyama's The End of History and the Last Man, (new York: The Free Press, 1992) , pp. 66-67 .

(٥) G.W.F. Hegel, Hegel's Philosophy of Right, صp. 58. para. 90 Italics in text.

(٦) Findlay, "Foreword," p xvi. Hegel, Phenomenology of Spirit, p. 110 para. 177 .

(٧) Hegel, Phenomenology of Spirit, p. 110 , para . 177.

(٨) المرجع السابق.، ص ص.١١٠ – ١١، فقرة ١٧٧ .

(٩) Fukuyama, The End of History, p. 146 The latter uses the term "first man" See also charles Taylor, Hegel, (Cambridge University Press, 1975), pp. 152 - 53 .

(١٠) Fukuyama, The End of History, p. 146 - 147 .

(١١) المرجع السابق.، ص ١٤٧ . Also, Taylor, Hegel, ص ١٥٣ .

(١٢) Fukuyama, The End of History, ص ص. ١٩٢ – ٩٣ . Also, Taylor, Hegel, ص ١٥٤ .

(١٣) Fukuyama, The End of History, pp . 195 - 194 . Also, Taylor, Hegel, p 154 .

(١٤) Fukuyama, The End of History, pp, 194 - 95 .

(١٥) المرجع السابق.، ص ص. ١٩٦ – ٩٨ .

(١٦) Hegel, Hegel's Philosophy of Right, para. 289 .

(١٧) المرجع السابق.، ص ص. ١٢٧ – ٢٨ ، فقرة ١٩٣ .

(١٨) المرجع السابق.، ص ص. ١٢٨ – ٢٩، فقرة ١٩٦ .

(١٩) المرجع السابق.، ص ١٢٩ ، فقرة ١٩٨ .

(٢٠) المرجع السابق.، ص ١٢٩ ، فقرة ١٩٨ .

(٢١) المرجع السابق.، ص ص. ١٣١ – ٣٢ ، فقرة ٣٠٢ – ٥٠ .

(٢٢) المرجع السابق.، ص ص. ١٥٢ – ٥٥، فقرة ١٥٠ – ٥٦ .

(٢٣) المرجع السابق.، ص ١٥٢، فقرة ٢٥٢, Also, ص ١٥٢، فقرة ٢٥٠ – ٥١ .

(٢٤) المرجع السابق.، ص ١٥٢، فقرة ٢٥٢ ، ٢٥١ .

(٢٥) المرجع السابق.، ص ١٥٣ ، فقرة ٢٥٢،٣٥٢ .

(٢٦) المرجع السابق.، ص ١٥٣ ، فقرة ٣٥٢ .

(٢٧) المرجع السابق.، ص ١٥٣ ، فقرة ٢٥٢ .

(٢٨) المرجع السابق.، ص ص. ١٩٤ – ٥٠ ، فقرة ٢٤٢ . Also, ص ١٥٣ ، فقرة ٢٥٣ ، and ص ١٥٣ ، فقرة ٢٥٢ .

(٢٩) المرجع السابق.، ص ١٥٠ ، فقرة ٢٤٤ – ٤٥ .

(٣٠) المرجع السابق.، ص ١٥٠، فقرة ٢٤٤ – ٤٥ .

(٣١) المرجع السابق.، ص ١٥٦ ، فقرة ٢٥٨ .

(٣٢) المرجع السابق.، ص ١٥٧ ، فقرة ٢٥٨ .

(٣٣) المرجع السابق.، ص ١٧٤ ، فقرة ٢٧٢ .

(٣٤) المرجع السابق.، ص ١٦١ ، فقرة ٢٦١ .

(٣٥) المرجع السابق.، ص ١٦٢ ، فقرة ٢٦١ . Italics in text.

(٣٦) المرجع السابق.، ص ١٦٧ ، فقرة ٢٧٣ .

(٣٧) المرجع السابق.، ص ١٧٦ ، فقرة ٢٧٢ .

(٣٨) المرجع السابق.، ص ١٨٥ ، فقرة ٢٨١ .

(٣٩) المرجع السابق.، ص ١٩٥ ، فقرة ٣٠٠ .

(٤٠) المرجع السابق.، ص ١٨٧ ، فقرة ٢٨٣ .

(٤١) المرجع السابق.، ص ص. ١٨٨ – ٨٩ فقرة ٢٨٧, Also ص ١٨٩ ، فقرة ٢٨٩ ، ص ١٩٣ ، فقرة ٢٩٧ .

(٤٢) المرجع السابق.، ص ١٨٩ ، فقرة ٢٨٩ .

(٤٣) المرجع السابق.، ص ١٩٤ ، فقرة ٢٩٩ .

(٤٤) المرجع السابق.، ص ٢٠٢، فقرة ٣١٢ – ١٣ .

(٤٥) المرجع السابق.، ص ١٩٦ ، فقرة ٣٠١ . Also ص ١٩٨ ، فقرة ٣٠٢ .

(٤٦) المرجع السابق.، ص ١٩٦ ، فقرة ٣٠١ and ص ١٩٧ ، فقرة ٢٠٣ .

(٤٧) المرجع السابق.، ص ١٩٩، فقرة ٣٠٦ .

(٤٨) المرجع السابق.، ص ١٩٩ ، فقرة ٣٠٧ and ص ٢٠٠، فقرة ٣٠٨ .

(٤٩) المرجع السابق.، ص ١٩٧ ، فقرة ٢٠٣ . See also Knox's note ص ٣٧٣ ، section ٢١٢ .

(٥٠) المرجع السابق.، ص ٢٠٣ ، فقرة ٢١٣ – ١٣ .

(٥١) المرجع السابق.، ص٢٠٢ ، فقرة ٣١١ . Also, ص ٢٠٠ ، فقرة ٣٠٨ .

(٥٢) المرجع السابق.، ص ٢٠٠ ، فقرة ٣٠٨ ؛ ص ٢٠١ ، فقرة ٣٠٩ ؛ ص ٢٠٢، فقرة ٣١١ .

(٥٣) المرجع السابق.، ص ٢٠٢ ، فقرة ٢١١ and ص ١٩٨ ، فقرة ٣٠٢ .

(٥٤) المرجع السابق.، ص ١٨٩، فقرة ٢٨٨ – ٢٨٩

(٥٥) المرجع السابق.، ص ١٨٩ ، فقرة ٢٨٩ .

(٥٦) المرجع السابق.، ص ٣٠٢ ، فقرة ٣١٢ . Also ص ٢٠١، فقرة ٩٠٣ .

(٥٧) المرجع السابق.، ص ٥٠٢ . فقرة ٣١٨ . Also, ص ٢٠٤ ، فقرة ٣١٦ – ١٧ .

(٥٨) المرجع السابق.، ص preface, ص ١٠ .

(٥٩) Alexandre Kojeve, Introduction to the Reading of Hegel, (New York: Basic Books, 1969), pp. 236 - 37. See as well Fukuyama, The End of History and Last Man, pp. 6.

(٦٠) Hegel, Philosophy of Right, ص ص. ٣١٢ – ١٤ ، فقرة ٣٣ – ٣٤ .

(٦١) Fukuyama, The End of History, ص ص. ٢٩١ – ٩٢ .

(٦٢) المرجع السابق.، ص ٣٠٤ .

(٦٣) المرجع السابق.، ص ص. ٣٠٤ – ٣٠٥ .

(٦٤) المرجع السابق.، ص ص. ٣٠٥ –٣٠٦ .

الفصل الحادى عشر

چون ستيوارت مِل

المجتمع المدنى كدعوةٍ أسمى

١ - المجتمع المدنى الأمثل عند مل

يعد جون ستيوارت مل(*) John Stuart Mill (١٨٠٦ - ١٨٧٣) أفضل المؤيدين قاطبة لرؤية المجتمع المدنى الليبرالى التى تتضمن التزامًا بالتوكيد على أن الناس إنما يستخدمون حريتهم من أجل تعزيز أفضل ما تمتلكه البشرية، وعلى نحوٍ خاص صفاتها الفكرية، والأخلاقية. إلا أنه، وبدعمه لهذه الرؤية؛ يعد "مل" أيضًا، وبالقدر نفسه ناقدًا صارمًا للمجتمع المدنى. حيث نراه يشير بأن المجتمع المدنى قد يصبح مسلكًا للحياة من شأنه أن يودى فى نهاية الأمر بأفضل ما لدينا. لهذا السبب؛ كان من الممكن أن نضع "مل" فى الجزء الأخير من هذا الكتاب كواحد من أهم ناقدى المجتمع المدنى. ولكن أرانى قد قاومت هذا الإغواء لاعتقادى أنه على المدى البعيد رأى "مل" أن المجتمع المدنى كان أفضل مقاربة لتحقيق الوجود الإنسانى.

فى هذا الفصل، وبداية بموقف "مل" من مبدأ المنفعة لدى "چيرمى بنتام" Jeremy Bentham سوف نفسر كيف جاءت رؤية "مل" للمجتمع المدنى لتسهل من تحقيق أثمن ما ادخره من إنجاز متمثلًا فى تطوير القدرات العقلية والأخلاقية العليا. فها هو يأتينا بمفهوم عن المجتمع المدنى يقلل من أثر المعالم السيئة التى يتركها اقتصاد السوق على حياة الأفراد الذين بممارستهم تقاليد وضع السوق غالبًا ما ينخرطون فى علاقات مدمرة. فقد ذكر "مل" أن الحياة الاقتصادية هى "منبع الحقد، والكراهية، وكل ما هو شر؛ فهى تُحيل كل شخص إلى عدو طبيعى لكافة الآخرين ممن يعبرون فى طريقه، فما

(*) ولد فى لندن، وتلقى تعليمه فى بيته على يدى أبيه جيمس مل. والتحق فى سن الثامنة عشرة بخدمة شركة الهند الشرقية، حيث كان والده موظفًا بها أيضًا، وظل يعمل بالشركة حتى ألغيت عام ١٨٥٨ ، وكان حينذاك مديرها العام فى لندن. وقد عانى مل فى سن العشرين "أزمة قلبية" أعقبتها فترة طويلة من الكآبة، إبان ذلك كان يجد عزاءه فى قراءة أشعار وردزورث؛ وما أن تماثل للشفاء حتى أصيب برد فعل ضد الآراء العقلية والأخلاقية التى ذهب إليها أبوه وصحبته، وخضع لتأثير كولاردج، وكارلايل، وجون سترلنج. وفى عام ١٨٣١ التقى بهاريت تيلر، وارتبط الاثنان برباط عاطفى وثيق وقف منه زوجها شيئًا فشيئًا موقف المتسامح ، وإن لم يقف معظم أصدقائهما مثل هذا الموقف، ويبدو على العموم أن تأثير مسز تيلر قد ساعد مل على التحرر من ميوله التى أخذها عن كولاردج. (المترجم) .

بالنا أن طريق كل شخص غالبًا ما يكون قابلاً لأن يعبره الآخرون."(١) ومناقشة "مل" لمبدأ المنفعة إنما تشير إلى الطريق نحو السياق الثقافي الذي من شأنه الإعلاء من القدرات العليا للأشخاص رغم خبرة الحياة الاقتصادية. ففي ظل هذه الثقافة القويمة والمتجددة التي سيجسدها المجتمع المدني من الممكن إيجاد قيود على الترتيبات الاقتصادية التي يفرضها وضع السوق بغرض تفادي ما يُهدد الحرية الأكمل التي ابتغاها "مل".

٢ – مل، وبنتام، ومبدأ المنفعة

كانت نقطة البداية عند "مل" من مبدأ المنفعة لـ "چيرمي بنتام"(*) Jeremy Bentham. المبدأ الذي تبناه "مل"، وقام بتنقيحه في مقالته "مذهب المنفعة"(٢) Utilitarianism. ومبدأ المنفعة يطلق عليه أيضًا "مبدأ السعادة القصوى" كما جاء عند بنتام الذي يقول: " تُعد الأعمال صحيحة بقدر ميلها إلى تعزيز السعادة، وخاطئة بمدى ميلها إلى إنتاج ما هو عكس السعادة. ويُقصد بالسعادة هنا اللذة، وغياب الألم أما عدم السعادة فيعني الألم، والحرمان من اللذة."(٣) وقد دفع "مل" بأن هذا المبدأ كان بمثابة التصديق النهائي على جميع المسائل الأخلاقية؛ التي قامت على المصالح الدائمة للإنسان ككائن

(*) چيرمي بنتام (١٧٤٨ – ١٨٣٢): زعيم القائلين بمذهب المنفعة من الإنجليز. ولد في لندن ابنا لوكيل دعاوى ثري، وتلقى من التعليم ما أهله لمهنة أبيه؛ إلا أن اهتمامه بالقانون كان من ضرب آخر: فعندما قرأ "هلفيتوس"، وهو في الثامنة عشرة من عمره، تأثر بـ "مبدأ السعادة القصوى" بصفة خاصة. وقد قدم "بنتام" نظريته الأساسية في المنفعة في كتابه "**مقدمة لأصول الأخلاق والتشريع**" الذي نشر عام ١٧٨٩ . في هذا الكتاب يقول بنتام إن ما يحفز الإنسان إلى العمل دائما هو الرغبة في الحصول على اللذة أو تجنب ما يتعرض له من ألم؛ "فلقد أخضعت الطبيعة بني الإنسان لحكم سيدين ذوي سلطان؛ هما "الألم" و "اللذة" ...انهما يتحكمان فينا تحكمًا يشمل كل ما نفعله، وكل ما نقوله، وكل ما نفكر فيه من أمور. هذا على الصعيد النفسي أو الميتافيزيقي؛ أما عن المبدأ الأخلاقي، علينا أن نستحسن أو نستهجن الفعال وفقًا لما تتسم به من اتجاه إلى زيادة أو نقص ما يعود على الأطراف المعنية من سعادة أو نفع أو لذة أو خير؛ فإذا كان المجتمع بأسره يتأثر بهذه الأفعال، كان علينا إذن أن نضع في اعتبارنا سعادة الجميع. (المترجم) .

متطور." [٤] وقد كان الهم الرئيسى لدى بنتام؛ فى مناقشة المنفعة؛ أن يبين كيف سيكون من المفيد أن نصل إلى أحكام تتعلق بتطور القوانين، والسياسة العامة[٥].

أ) منظومة التفاضل والتكامل للذة عند بنتام

وفقًا لرؤية بنتام "لمبدأ النفعية" لابد للمُشرِّع قبل أن يضع الإجراء المرغوب موضع تشريع أن يحدد إجمالى الألم أو اللذة التى يوحى بها هذا الإجراء. وقد أفصح بنتام عن هذا قائلًا: "إذن فاللذة، وتجنب الألم يمثلان غايات **ends** يضعها المشرع نصب عينيه، ومن ثم يجدر به أن يفهم قيمتهم **value**. فاللذة، والألم يشكلان الأدوات **instru-ments** التى لابد أن يعمل بمقتضاها، ولذلك ينبغى عليه أن يفهم قوتهما، أو بمعنى آخر قيمتهما." [٦] الهدف من هذه العملية هو مقارنة الكم الإجمالى من اللذة الخاص بالعمل المستهدف بالكم الإجمالى للألم الناتج عن هذا العمل. فالسياسات التى تمنح لذة اكبر تمثل "نزعة خيِّرة" **good tendency** بالنسبة للجميع، وفى المقابل تشير تلك السياسات التى توحى بقدر من الألم يفوق اللذة إلى "نزعة شريرة" [٧] **evil tendency** وللقيام بهذه العملية الحسابية يفترض أن تكون جميع اللذات قابلة للقياس الكمى **quantifiable**، وذلك فى ضوء عدد من المؤشرات التى حصرها بنتام فيما يأتى: "شدة" اللذة أو (الألم) **intensity**، و"مدتها" **duration**، و"درجة يقينها" **certainty**، و"قربها أو بعدها" **remoteness**، و"خصوبتها" **fecundity** (مدى قابليتها لإنتاج مزيد من اللذات – المترجم)، و"نقاؤها" **purity** (حدوث اللذة دون أن يعقبها ألم–المترجم)، و"مداها" **extent** (أى عدد من يتأثرون بها) .[٨] والعملية الحسابية عند بنتام مشفوعة بقائمة طويلة من اللذات الممكنة؛ تتضمن أشياء من قبيل جمع المال، وتحقيق سمعة طيبة، وإحراز السلطة، وبلوغ النية الحسنة، والأمل فى المستقبل، والانخراط فى جماعة كجزء منها.[٩] ومن الواضح هنا أن اللذات التى أدرجها بنتام تمثل الأهداف التى دائمًا ما تكون فى حفيظة الأفراد كرجال أعمال متنافسين فى وضع السوق. فالبرنامج السياسى عند بنتام يضم بين جنباته أخلاقيات تنبعث مباشرة عن خبرة السوق.

وقد رفض "مل" مقاربة بنتام لقياس قيمة لذة معينة، وفى رفضه هذا قدم أساسًا بديلاً يقيم عليه أخلاقياته وسياساته. فقد اعتقد أن تقدير إحدى الطرق التى تعكس جدارة الحياة يجب ألا يعتمد فقط على كم اللذة المرتبطة بتلك الطريقة ، بل لابد أن يشمل كذلك تقديراً لنوع اللذة المرتبطة بتلك الطريقة.(١٠) فلنفترض مثلاً أننى استمتع بقراءة الفلسفة، وأيضًا بمشاهدة التلفزيون؛ فعندما أقف موقف المفاضلة بين القراءة اكثر أو المشاهدة أكثر، ويستقر اختيارى مثلاً على القراءة رغم ما يرتبط بقراءة الفلسفة من "قدر عظيم" من العمل، والتركيز يفوق مشاهدة التليفزيون فعلى أى أساس سأقوم بهذا الاختيار؟ السبب فى اختيارى سيتمثل فى أن القراءة تمثل لذة نوعية أعلى، وبالتالى فإن المزيد من قدر مشاهدتى للتليفزيون لن يكون كفيلاً بتحويل اختيارى إلى المشاهدة عوضًا عن القراءة.

وبالنسبة لـ "مل" فإن اللذات التى تعتبر ثرية من حيث الكَيْف؛ هى تلك المرتبطة باستخدام "الملكات العليا للعقل"(*) **the higher faculties of the mind** وهنا يصح القول بأن الأشخاص الذين يضعون نصب أعينهم أهدافًا متواضعة، ويخفضون من تطلعاتهم فى الحياة إنما يتأتى لهم فرصة إدراك أهدافهم أكثر من أولئك الذين يسعون

(*) كان لتطوير الملكات العقلية أهمية كبيرة فى رؤية "مل" سواء فيما يخص ما طرحه من نموذج للمجتمع الذى تصوره، أو نموذجًا الديمقراطية الذى كان نموذجًا أخلاقيًا أو قيميًا: فالذى يميز هذا النموذج عن غيره من النماذج؛ أنه احتوى على رؤية أخلاقية لإمكانات تطوير الإنسانية، ولمجتمع حر تتوفر فيه المساواة، مجتمع لم يتحقق بعد. ومن ثم يمكن تقييم الديمقراطية فى نظره كوسيلة نحو ذلك التطوير؛ وسيلة ضرورية ولكنها ليست كافية، وإن المجتمع الديمقراطى ينظر إليه على أنه نتيجة لذلك التطوير، ووسيط لمزيد من التطوير. وذلك التطوير المتوقع كان عبارة عن تطوير شخصى للذات البشرية لدى جميع أفراد المجتمع، أو حسب تعبير جون ستيوارت مل نفسه؛ "تطوير الجماعة فى العقل ، وفى الفضيلة، وفى النشاط العملى والفاعلية". وبالنظر إلى النظام السياسى الديمقراطى تصبح هذه الوظيفة متمثلة فى التطوير نحو الأفضل بمقدار ما يمتلكه الفرد من قدرات عملية، وعقلية موجودة لديه أصلاً لتعمل بأكبر تأثير ممكن فى الشئون العامة. فالإنسان، فى نظر "مل" كائن قادر على تطوير قدراته وفعالياته. ويعبر عن جوهر الإنسانية فى العمل لتطوير وتأكيد هذه القدرات. فالإنسان ، جوهريًا، ليس مجرد مستهلك ومالك، بل مخلوق يمارس ويطور ويتمتع بإمكاناته وقدراته. والمجتمع السعيد هو الذى يسمح ويشجع تطوير قدرات كل فرد فيه ذكرًا كان أم أنثى. انظر: "الأيديولوجيا والسياسة"، د. مالك أبو شهيوة وآخرون؛ الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٣ . (المترجم) .

فى أهدافهم إلى بلوغ الكمال فى "الملكات العليا." فالحياة التى تُكرس لتحقيق "الملكات العليا"، دائمًا ما ترتبط بأشكال متنوعة من الشقاء مثل العمل الشاق، ومخاطر الفشل. ولكن يبقى برغم هذه الصعوبات أن الأشخاص الذين يفهمون كلًا من "الملكات العليا" للعقل، وأيضًا اللذات؛ التى أشار إليها "مل" بأنها تخص "الحيوانات الأدنى" lower animals؛ سيفضلون أن يسلكوا حياة الملكات العليا" للعقل بدلًا من كافة اللذات الحيوانية؛ رغم ما قد يعتقده المرء فى أن اللذات الأدنى lower pleasures تحقق مزيداً من الإشباع، وتخفض من المشقة. هنا قال "مل" فإذا كان الأمر كذلك فمن الأفضل للمرء أن يكون "سقراطًا" غير مشبعًا من أن يكون أحمق مشبعًا(١١) .

ويصبح هنا السؤال: لماذا تعد "الملكات العليا" للعقل بهذه الدرجة من الأهمية؟ يقول "مل":

"إن العقل المثقف اللامع – ولا أقصد هنا عقل الفيلسوف، بل أىُّ عقل قد روته المعرفة، وتعلم بدرجة معقولة كيف يمارس ملكاته – هذا العقل إنما يعثر على مصادر لا تنفد من الاهتمام بكل ما يحيط به؛ فهو يهتم بأمور الطبيعة، وإنجازات الفن، وخيالات الشعر، وأحداث التاريخ، ومسار البشرية فى الماضى والحاضر، وآمالها فى المستقبل. ومن الوارد فى الحقيقة ألا يبالى بهذا كله؛ وأيضًا بدون أن ينقص من ذلك قيد أنملة، ولكن هذا فقط عندما لا يكون لدى المرء من البداية أدنى اهتمام أخلاقى أو إنسانى بهذه الأمور؛ وإنما كان سعيه إليها مجرد إشباع لفضوله." (١٢) .

" {A} cultivated mind- I do not mean that of a philosopher, but any mind to which the fountains of knowledge have been opened, and which has been taught, in any tolerable degree, to exercise its faculties- finds sources of inexhaustible interest in all that surrounds it; in the objects of nature, the achievements of art, the imagination of poetry, the incidents of history, the ways of mankind past and

present, and their prospects in the future. It is possible indeed, to become indifferent to all this, and that, too, without having exhausted a thousandth part of it; but only when one has had from the beginning no moral or human interest in these things, and has sought in them only the gratification of curiosity" .

هناك فيما يبدو عدة نقاط مهمة تنبثق عن هذه الرؤية لحياة المثقف. فقد كان "مل" على قناعة بأننا؛ فقط عندما نستفيد بشكل مُرضٍ من الملكات العُليا للعقل نجد اهتمامًا لا حدود له بالحياة. ومن خلال الخبرة يمكننا أن نعرف أن هناك عالمًا واسعًا ، وأننا إذا لم ننخرط فى هذا العالم بملكاتنا العقلية فلن يتسنى لنا مطلقًا إدراك الغبطة، والسعادة المتمثلة فى معرفة سر هذا العالم، ولا أيضًا مواجهة غموضه وفتنته، ونتيجة للانخراط يظل العالم مكانًا يخلب اللب بسحره، ويقدم سيلاً جديداً من الاكتشاف، والسرور.

إذن بناءً على هذه الرؤية سيبدو أن ما يزعج "مل" كثيراً بصدد طرق الحياة التى تضع اللذات الكمية القابلة للقياس هدفًا لها هو أن المرء فى سعيه وراء هذه اللذات دون سواها لا يستفيد سوى بقدر محدود، وغير مكتمل من ملكاته العقلية. فإذا كان الشىء الوحيد الذى يسعى المرء إلى القيام به هو جمع المال، فهو يمكنه أن يركز فى مجال الأعمال، ويستخدم فقط ذلك الجزء؛ من قدراته العقلية؛ الذى يفيده فى عالم الأعمال. وإذا كان يبغى أن يكرس حياته لإحراز السلطة فحرى به أن يُعمل فقط هذه القدرة من عقله المعنية بهذا الهدف. ولكن فى كل هذه الحالات لا يمكن اقتناء السعادة الحقيقية، والباقية، وذلك لأن المرء لم يحسن توظيف "الملكات العليا" للعقل. ففى المقابل قد يكون لدى رجل الأعمال هذا عقل مثقف يُمكِّنهُ من الانخراط، والعثور على الشغف والاهتمام بكل جوانب الحياة، خاصة تلك الأمور المتجاوزة لعالم الأعمال والتجارة. وهو ما يصدق أيضًا على من يسعون إلى السلطة.

فالحياة المشبعة بحق، أو التى تُكرس للَّذة تتميز بطبيعتها النوعية الراقية ترتبط أيضًا بدور الأفراد فى قدرتهم على أن يكونوا معنيين بغيرهم. وقد دفع "مل" بأن

الأشخاص الذين لا يفكرون إلا فى حاجاتهم الخاصة يصبحون منفصلين عن "المصالح الجماعية للبشرية" the collective interests of humankind فإذا لم نرتبط بالآخرين ارتباطًا حميمًا، وبهَمٍ مشترك ستضعف فرصتنا لا محالة فى أن نظل محتفظين "بهذا الاهتمام بالحياة الذى يظل متسمًا بنفس حيوية الشباب والصحة، حتى لحظة رحيلنا عن تلك الحياة"(١٣) .

وقد يصف البعض رؤية "مل" بأنها نخبوية elitist؛ لأنه لا تتوفر للجميع المقدرة capacity على الانشغال بإشباع هذه اللذات من تلك النوعية الأسمى التى ذكرناها توًا. لكن "مل" يدحض هذا الزعم قائلًا: "ليس هناك سبب على الإطلاق فى ألا يكون مقدار الثقافة العقلية الكافى لتوفير ذلك الاهتمام الذكى بتلك الأشياء التى تبعث على التأمل، وإمعان الفكر (مثل التاريخ، والشعر، إلخ)؛ موروثًا لدى كل من يولد فى أمة متحضرة.(١٤) والحقيقة أن مشروع النفعية يوحى بالحاجة إلى مكافحة ما يقف فى سبيل تمتع الناس بما هو حق موروث لهم؛ أى حياة عقلية، وأخلاقية كاملة. فمن الممكن إزالة جميع العوائق، والعقبات التى تعترض التمتع الكامل بالحياة العقلية مثل الفقر، والمرض وغير ذلك من عوامل رئيسية. باختصار جميع المصادر التى تؤدى إلى معاناة البشرية على سطح البسيطة تعد وبدرجة كبيرة قابلة للتغلب عليها، وتذليلها بفعل الرعاية، والبذل الإنسانى، بل إن الكثير منها قابل للتذليل التام والكلى،" والأشخاص الذين يدخلون فى هذا النزال من أجل التطوير الكامل بهذه الطريقة "سيحصلون بلا شك على متعة فريدة من التنافس فى حد ذاته."(١٥) .

ب) المنفعة، والعدالة، والحقوق

إن تعريف مبدأ المنفعة الذى اتسع ليشمل اللذات الكيفية بجانب الكمية؛ عَبَّر عنه "مل" بصفته مساهمة فيما أسماه "بـ "عاطفة طبيعية" a natural sentiment أو رغبة فى أن نكون على وئام مع بنى جنسنا."(١٦) فنحن بالنسبة لـ "مل"؛ شأنه فى ذلك شأن أرسطو؛ حيوانات اجتماعية بطبيعتنا، ولذلك نبحث عن طرق لخلق أوضاع أو أطر

للتعاون تسهل تحقيق السعادة لكل فرد. ولكنه؛ وعلى خلاف أرسطو؛ رأى أنه لا يمكن تحقيق هذا المشروع ما لم نعتبر بعضنا البعض أشخاصًا متساوين. فمن وجهة نظره "لا يمكن أن يوجد مجتمع من المتساوين إلا عندما نفهم ضرورة الاعتبار فى مصالح الجميع على نحوٍ متكافئ."[١٧] وهذا يعنى أن الأفراد فى أفعالهم يجب دائمًا أن يأخذوا مصالح الآخرين بعين الاعتبار، خاصة أنه من الواجب عليهم أن يروا أنفسهم جزءًا من ترابط يتقبل كل عضو فيه التزامًا بأن يكون مواطنًا متعاونًا يعلى من شأن الهدف الجماعى. فالواقع أن مبدأ المنفعة يتطلب من كل شخص أن يكون معنيًا بسعادته الخاصة وأيضًا بسعادة الآخرين. والقاعدة الذهبية Golden Rule المطروحة هنا، وبروح المسيح؛ هى" الكمال المثالى لأخلاق النفعية."[١٨] the ideal perfection of utilitarian morality فالنفعية ملتزمة إذن "بقوانين، وترتيبات اجتماعية"، وأيضًا بنظام من التعليم يُمَكِّن كل شخص من العيش فى تناغم وانسجام مع الجميع، ومن ثم يدرك ما هو الأفضل بالنسبة للجميع فى الحياة [١٩].

تجسيدًا لهذه القاعدة الذهبية فإن الأخلاقيات النفعية تفترض وجود "عاطفة نحو العدالة"، أو شعور بحاجة أن يأتى غضبك على حق، وأن تبحث عن جزاء لمن يضرون بنا أو بمن نتعاطف معهم. هذه "العاطفة نحو العدالة" تتسع لتشمل جميع الأشخاص فى المجتمع بفضل "المقدرة الإنسانية على التعاطف المتسع، والمصلحة الذاتية الذكية" Intelligent self-interest. والنتيجة أننا نجد أنفسنا نمر بخبرة الإحساس بالضرر الذى يلحق بالآخرين كما لو كان واقعًا علينا أنفسنا، وفى ضوء هذه الخبرة نصبح مدفوعين بالمطالبة بأن يقوم المجتمع بحماية حقوق الجميع.[٢٠] فأن تكون صاحب حق إنما يعنى أن يكون لديك، حسب "مل"، شىء يجب أن يدافع عنه المجتمع" سواء بقوة القانون أو بقوة الثقافة، والرأى."[٢١] هنا فقط يمكن للأفراد أن يحصلوا على الأمان security؛ الذى يمثل، حسب "مل"، أهم مصلحة من بين جميع المصالح."[٢٢].

من منطلق هذا التصور يتضح أن "مل" أراد سعادة أوسع وأثرى من تلك التى ارتضاها بنتام وأمعن فيها. كما أنه؛ أى "مل"؛ استند فى هذه السعادة الأوسع إلى فضيلة مدنية متمثلة فى الالتزام بالاحترام المتبادل؛ والتى رآها مسألة جوهرية ورئيسة للأخلاقيات النفعية. ولكن أى نوع من الثقافة السياسية، والاجتماعية سيكون مطلوباً لتأمين الوضع الذى يحقق السعادة التى تسعى إليها فلسفة "مل" النفعية؟ سؤالٌ نتناوله فيما يأتى من بقية هذا الفصل ، حيث نتطرق أولاً لمناقشة كتاب "مل" "بصدد الحرية" On Liberty، ثم نناقش فيما بعد رؤيته للاقتصاد السياسى، والحكومة.

٣ - بصدد الحرية: ثقافة المجتمع المدنى

أ) الأشخاص الأفضل تطوراً.

وُضِعَ كتاب "بصدد الحرية" ليشير إلى نوع الثقافة التى يجب أن تحل فى المجتمع المدنى إذا كان للناس أن يصبحوا "على درجة جيدة من التطور."(٢٣) فالقضية محل البحث؛ هى بيئة اجتماعية، وسياسية تُمكّن الأفراد من تطوير قدراتهم العقلية إلى أقصى حد ممكن. وأهم شىء فى سبيلهم لتحقيق ذلك هو أن يُسمح لهم بجميع الفرص للقيام باختيارهم لسُبُل حياتهم. ودفع "مل" بأن القدرات الأساسية الخاصة "بالإدراك، والحكم على الأمور، والشعور التمييزى، والفاعلية الذهنية، وأيضاً التفــضيل الأخلاقى لا تمارس جميعها إلا فيما يقوم به الناس من اختيار."(٢٤) فعملية الاختيار تعلم الناس الاستناد إلى قدرات عقلهم عند تقييم ما يُطرح عليهم من خيارات مختلفة. وهم فى ذلك يطورون اكثر واكثر من قدراتهم العقلية، مما يؤدى إلى حياة أكمل وأكثر سعادة. "فالقوى العقلية، والأخلاقية شأنها شأن القوى الجسمية لا تتطور إلا باستخدامها."(٢٥)

ومن ثم فإن القدرات الإنسانية تضمر أو تتقزم are stunted بقدر ما يدع الشخص نفسه مسيَّراً بفعل ما يسود حياته من عادات وتقاليد. وبيت القصيد عند "مل" فى هذا المقام ليس فى توضيح أن العادات لابد دائمًا أن تكون خاطئة، لكن المسألة فى

أننا إذ نعيش كما تأمرنا هذه العادات وتتطلب منا، بدون الشك فيها، ومساءلتها فنحن نكف عن القيام باختياراتنا لما هو أفضل لأنفسنا، ومن ثم فنحن لا نطور من الصفات التى تمكننا من الوصول إلى أعلى قدرات لنا. "فالمرء الذى يدع العالم؛ أو ذلك الجزء من العالم الذى يعيش فيه يختار له خطة حياته، لن يكون فى حاجة إلى أية قدرة سوى قدرة النسانيس على المحاكاة."(٢٦) فالتبعية العمياء للعادات لابد وأن تجعل من الناس نمطًا موحداً ؛ غير قادرين على أن يصيروا؛ على حد تصوير "مل"؛ أهدافًا نبيلة وجميلة تدعو إلى التأمل والتفكر"(٢٧).

وأفضل ما يغذى الحرية الإنسانية، وما ينبثق عنها من تطوير للذات أن يتيح المجتمع للأفراد الحرية فى تتبع اختياراتهم الخاصة داخل نظام يقيمونه سواء بأنفسهم أو بمساعدة الآخرين.(٢٨) فى مثل هذه السياقات لا يتعرض الأفراد لتدخل من الدولة أو الأفراد الآخرين. ولعل ما يضمن هذه الآمال هو تأمين حريات أساسية معينة تشمل؛ على سبيل المثال لا الحصر؛ حرية الضمير، وحرية التعبير، وإقرار المرء لخطط حياته، وقدرته على الانضمام للآخرين فى جماعات ومنظمات(٢٩) ، وهنا لا يمثل المجتمع المدنى مجرد مكان للناس يعملون فيه وفقًا لأوامر السوق، ويسعون إلى الامتلاك، وإحراز الثروة، أو أداء ما يلزم من عمل، بل أيضًا؛ وبالإضافة إلى ما سبق؛ يمثل المجتمع المدنى مكانًا يزيد فيه الناس من تطوير وتعزيز صفاتهم العليا.

تشير هذه الصياغة للمجتمع المدنى إلى خطورة متواترة بالنسبة لما انتهجه "مل" فى مسألة تطوير الفرد. فالمجتمع؛ بمؤسساته الاجتماعية، والسياسية الأساسية؛ لا يمكنه توفير الحقوق أو ذلك الحيز الوقائى الذى تطلع إليه "مل" بدون ممارسة السلطة على الأفراد. لكن السلطة التى يمتلكها المجتمع قد تكون هى نفسها من الأمور التى يستحيل معها تحقق هذا النوع من الحرية الذى توقعه "مل". لذلك يظل البحث عن تطوير الفرد فى نهاية الأمر مسألة متعلقة بكيفية تحديد "الحرية المدنية" أو طبيعة، وحدود السلطة التى يمكن أن يمارسها المجتمع؛ شرعيًا؛ على الأفراد."(٣٠).

فى تناوله لهذه المسألة، انطلق "مل" من خلال ما أعدَّه حقيقة أساسية فيما يخص الحكومة فى المجتمع الحديث. حيث لم تعد الحكومات متصورة ككيانات تنفصل بمصالحها عن الشعب، بل صارت تُرى كمؤسسات مسئولة عن مصالح المواطنين؛ بحكم أنها يمكن أن تبقى أو تزول بواسطة الشعب.(٣١) إلا أن هناك تهديداً جديداً للحرية ينبعث عن فكرة مفادها أن الحكومات؛ من قبيل الجمهوريات الديمقراطية؛ يجب أن تُحكم بـ "إرادة الناس". وبدلًا من أن تدل هذه الفكرة؛ أى "إرادة الناس"؛ على صيغة للحكم يحكم فيه المواطن نفسه بنفسه أصبحت تدل على "إرادة العدد الغالب، أو الجزء الأكثر فاعلية من الناس، أى الأغلبية، أو الذين نجحوا فى جعل أنفسهم مقبولين كأغلبية، ومن ثم فالشعب قد يرغب فى قمع قطاع معين من أفراده: حينئذٍ تصبح هناك حاجة ماسة لاتخاذ الاحتياطات ضد هذا الإجراء، تمامًا مثلما تُتخذ الاحتياطات ضد أى نوع آخر من سوء استخدام السلطة.(٣٢) فالطبقة الأكثر فاعلية من الناحية السياسية قد لا تتألف سوى من عدد قليل من الناس، ولكن بحكم مهارتها، وقدرتها على البقاء قد تتمكن من السيطرة على عملية صنع القرار. وهذه الجماعات إنما تحقق أهدافها من خلال ما تمتلكه من تأثير فعال على الحكومة، وأيضاً من خلال فرض استقامتهم **their orthodoxy** على جميع أعضاء المجتمع. ونتيجة هذه الاستراتيجية تتمثل فى "تكبيل عملية تطوير الفردية، بل إذا أمكن منع تشكيل أى فردية ليست فى تناغم مع (الرأى السائد)، ومن ثم إجبار الجميع على تنميط أنفسهم وفقًا للنموذج الذى تطرحه هذه الاستراتيجية"(٣٣).

الحل السياسى الذى يطرحه "مل" لهذه المشكلة جاء متضمنًا فيما رسمه من تمييز بين الآراء، والأفعال التى قد تنبثق عنها. فبينما لا يجب أن يكون هناك أى عائق فى سبيل التعبير عن الآراء؛ فقد يكون من الضرورى، فى بعض الأحيان، أن نضع حدوداً على الأعمال التى تشير بها هذه الآراء المختلفة. على سبيل المثال ذكر "مل": أن وجهة النظر القائلة بأن تجار السكر فاسدون، ومهملون؛ لابد أن تُفرد لها مساحة من المناقشة على أوجه الصحف بدون أدنى قيد. وهى نفس الفكرة التى يجب أن تتعرض لبعض القيود حال إلقائها على جمع متجمهر أمام منزل أحد التجار؛ نظراً لما قد

تُفضى إليه من أضرار بالغة قد يقوم بها هذا الجمع الثائر.(٣٤) هذا المثال إنما يرمز إلى الطريقة التى يمكن بها إساءة استخدام حرية التعبير لتبرير الاستبداد من قبل الجماعات أو الطبقات النشطة سياسيًا باسم حرية الرأى. فى المقابل، كان "مل" عاقداً التصميم؛ كما سنبين فيما تبقى من هذا الفصل؛ على أن يكون المجتمع المدنى مكانًا تُتخذ فيه القرارات المتعلقة بالسياسة العامة فى سياق من الحوار العام المفتوح، والمتميز بالعقلانية، والاكتمال كمقابل لتكتيكات النزاع Shoving– match الخاصة بالطبقات ذوى الصالح. وهذه المقاربة بخصوص صنع القرار كانت بمثابة الطريقة الأفضل لتجنب الاستبداد السياسى من الطبقات القامعة ذات القضية الواحدة.

ب) الفضيلة المدنية والدفاع عن الرأى

مثله مثل جميع مفكرى المجتمع المدنى الذين نوقشوا فى هذه النقطة دفع "مل" بضرورة عمل المجتمع المدنى على تأمين الحرية. علاوة على أنه ذهب مذهب مفكرين آخرين للمجتمع المدنى فى دفعه بأن الذين يتلقون المنافع من المجتمع ملزمين بمراعاة خط معين من السلوك نحو الآخرين."(٣٥) فهناك تلازم بين الحرية، والحاجة إلى مراعاة مجموعة محددة من الالتزامات الاجتماعية الأساسية، أو ما أسلفنا الإشارة إليه تحت اسم "الفضائل المدنية."خاصة فيما يتعلق بعدم تعرضنا بالضرر لمصالح الآخرين من خلال إنكار ما هو مكفول لهم؛ قانونيًا أو ضمنياً؛ من حقوق. علاوة على أن كل فرد عليه أن يشارك فى أعباء الدفاع عن المجتمع "أو أعضائه من الضرر أو التعرض لأى سوء."(٣٦) .

إن كتاب مل "بصدد الحرية" On Liberty يبدو طارحًا لمنحنيين فى تعيين الحدود الدقيقة أو المحتوى الفريد للفضائل المدنية التى يجب على الأفراد مراعاتها فى سبيل تجنب ما ذكرناه تواً من ضرر. المقاربة الأولى التى نناقشها فى هذه الجزئية تتعلق برؤية "مل" لثقافة الحوار المفتوح، والكشف عن الحقيقة. والمقاربة الثانية التى سنناقشها فى الجزئية التالية؛ تتعلق بما يمكن الإشارة إليه بتعبير "سلوك الاعتداد بالذات"،

أو إنكار سلطة التدخل من المجتمع، أو الأفراد فيما هو مختار؛ على نحو فردى؛ من سبل فى الحياة لا تسبب ضرراً للآخرين أو المجتمع. أما عن الأوضاع التشريعية التى تبدو الأقدر على الإعلاء من شأن احترام الحدود التى تحفظ المجتمع المدنى، والآمال المنعقدة على التطوير الكامل للقدرات العليا لدى الشخص فيستعرضها "مل" فى رؤيته للاقتصاد الثابت، والحكومة النيابية؛ وهما النقطتان الواردتان فى آخر جزئيتين من هذا الفصل.

ولنأتى أولاً لمناقشة رؤيته عن الحوار المفتوح. حيث نجد أن أساس اكتشاف الحقيقة عند "مل" فى ظل مجتمع يموج بالآراء المتنوعة بصدد كثير من القضايا المطروحة أمامه ، يتمثل فى أنه من الواجب علينا ألا ننكر الاستماع إلى أى رأى، فقد يكون ذلك بمثابة قمع للحقيقة. فأينما تُقمع الآراء؛ يخلق مكان لافتراض الانعصام من الخطأ من قبل القادرين على تفادى الانخراط فى النقاش.(٢٧) ووجهة نظر "مل" هنا أننا لا نتعلم ما هو أفضل لنا من خلال الخبرة وحدها بل أيضًا، وبالإضافة إلى الخبرة "يجب أن يكون هناك نقاش لاستعراض كيفية تفسير تلك الخبرة." فى هذا السياق "تثمر الآراء، والممارسات الخاطئة تدريجيًا عن استكشاف الحقيقة والبرهان."(٢٨) فليس من أحد يستطيع بمفرده أن يسوق جميع الحقائق المتعلقة بمسألة ما، أو أن يستنهض جميع الحجج الممكنة التى يستطيع أن يقيس عليها وجهة نظره. لذلك فنحن لدينا التزامًا بأن نستمع، ونصغى إلى جميع الرؤى التى يمكن أن تثار فى مقابل مواقفنا، وأن نهتم بوضعها فى الاعتبار فى مجرى اتخاذ وصياغة مواقفنا. وقد دافع "مل" عن هذا الحوار الموسع أو ما أُطلق عليه من قبل التفكير العام **Public Reason**؛ فهو يقول:

" إن العادة الراسخة من تصحيح، واستكمال المرء لرأيه؛ بمقارنته بآراء الآخرين؛ إنما تعد فيما تتصف به من ابتعادها عن إثارة الشكوك عند ممارستها؛ بمثابة الأساس الثابت الوحيد الذى يمكن الاعتماد عليه: لأن المرء فى كونه على دراية بما قد يقال ضده، على الأقل من آراء مُعلنة، ويمضيه فى الذود عن موقفه ضد جميع المخالفين – علمًا بأنه توخى مواجهة الاعتراضات، والصعوبات، بدلاً من تجنبها، ولم يغلق بابًا أمام مناقشة

المسـألة من أية زاوية – يصبح من حقـه أن يرى حكمـه أفضل من أى حكم آخر؛ لفرد أو جماعة؛ لم تمر بنفس المسار(٣٩) .

"The steady habit of correcting and completing his own opinion by collating it with those of others, so far from causing doubt and hesitation in carrying it into practice, is the only stable foundation for a just reliance on it: for, being cognizant of all that can, at least obviously, be said against him, and having taken up his position against all gainsayers- knowing that he has sought for objections and difficulties, instead of avoiding them, and has shut out no light which can be thrown upon the subject from any quarter- he has a right to think his judgement better than that of any person, or any multitude, who has not gone through a similar process" .

وفى إعـلاء هذه الرؤية من الدفـاع عن الرأى تتسلل روح سقـراط؛ بهيـئتـه فى "جمهورية" أفلاطون؛ فى كثير من الفقرات فى كتاب "بصدد الحرية".(٤٠) فشأنه شأن سقراط حض "مل" أصحاب الآراء؛ أيًا كانت؛ أن يقدموا أسسًا لحججهم. وقد لفظ "مل" هذا النوع من البرهان على رأيٍ ما انطلاقًا من عبارة "أن سبب اعتقادى فى (س) : أننى أشعر أن (س) على حق ." فمن شـأن "مل" أن يتسـاءل هنا أى أسبـاب تلك التى تجعلك تعتـقـد فى (س) ؟ وهل يمكنك الدفـاع عن هذه الأسبـاب أمـام مـا أطرحـه من حجج؟ هذه المقاربة لا تُعد مصدراً للحقيقة فحسب بل أيضًا أساسًا لثقافة تصل بتطوير الأفراد لقدراتهم العقلية العليا إلى ذروتها. فى المقابل "عندما يكون هناك اتفاق ضمنى بعدم الاختلاف على المبادئ بحيث يعتبر النقاش فى القضايا الأهم التى تشغل الإنسانية مسـألة منتهية لا يسعنا وقتئذ أن نأمل فى إيجاد ذلك المقياس الرفيع من النشـاط العقلى الذى جعل من بعض الفترات من التاريخ علامات مميزة فى تاريخ البشرية"(٤١) .

علاوة على ذلك، عندما يتحتم علينا تبرير مواقــفنا من خلال حجج قـــوية فنحن لا نطور من قدراتنا العقلية فحســب؛ بل أيضًا نبين للآخرين، ولأنفســـنا كذلك، بسبب ما نشعر به من رضا عما نعتقده. وعلى أثر ذلك فنحن نكتسب، من خلال هذه العملية، أرضًا صلبة يمكن النود عنها على الملأ فيما يخص آراءنا، وبالتالى يقل تعرضنا للوقوع فى التـدجين to be timid أو حـالة التـردد فى إتيـاننا من الأفـعـال مـا ينبـثق عن تلك الآراء.[٤٢] إننا نرى فى العالم الحديث ميلاً للربط بين الالتزامات الحازمة، والفنتازيا المغـررة. إلا أن "مل" كـان من شـأنه بلا شك أن يدفع بأن الفنتـازيا تنبـثق عن حـاجـة للهرب من أن نعرِّض معتقداتنا للأخذ والرد، والجدل والحجة. فالجدل يعتمد، ويقوم على مشاركة الآخرين خاصة ممن يحملون آراء تختلف عن آرائنا، بينما الفنتازيا من شأنها أن تمنعنا من المشاركة فى حوار من هذا النمط. ولهذا فإن قبول المعتقدات بدون تفنيد لها، يمثل حالة عقلية مرتبطة بالفنتازيا، لا نجد لها مكانًا فى منظومة الحوار عند "مل".

جـ) سلوك الاعتداد بالذات

فى مناقشته لما أسماه بسلوك الاعتداد بالذات **self- regarding conduct** دفع "مل" كنوع مـن الإضـافـة إلى وضـع الحـدود الدقـيـقـة التى يجب على الأفـراد مـراعـاتهـا فى علاقاتهم بالآخرين- بأن كل شخص يجب أن يكون قادرًا على العيش كما يختار. فحتى إذا كان من الأفضل للأفراد أن يتبعوا طرقًا فى الحياة تعزز من ملكاتهم العليا "فـهم فى سنوات نضـجهم"؛ أى كـأشخـاص ناضجين ذوى خبرة؛ يجب أن يمتلكوا من الحرية ما يتيح لهم إقرار تلك الطريقة التى يعتبرونها الأفضل بالنسبة لهم. وعندما يتدخل المجتمع فى اختيـارات الشخص؛ ربما بغرض إعلاء ما يمكن اعتباره المصلحة الأفضل للمرء؛ فإنه يحد بلا أية ضرورة من حرية الشخص، وغالبًا ما يسفر عن أخطار فيما يخص اختيار الأفضل بالنسبة للآخرين[٤٣] ، علاوة على ذلك فإن الأفعال التى تكشف عن عيوب فى شخصيتنا، وتكون ضـارة بالنسبة لنا؛ مثل هذا الزهو بـالنفس، أو الميل إلى إنكار أهمية العقل؛ أو ما أسمـاه "مل" بـ "أخطاء الاعتداد بالذات" يجب ألا تتعرض للعقوبة القانونية. ودفع "مل" بأن السلوكيات التى يقتصر ضررها على من يقوم بها تعد

"من الأمور المزعجة" التى يمكن للمجتمع تحملها من أجل الصالح الأعظم للحرية الإنسانية."(٤٤) ومع هذا، لا تعنى هذه الرؤية أننا ملزمين بإظهار الاحترام لمن يرتكب أخطاء الاعتداد بالذات. فمثل هؤلاء، بلا شك سيُنظر إليهم من قبل الناس جميعًا على أنهم فى مستوى أحط من غيرهم.(٤٥) ولكن يبقى أن الأعمال التى تضر أو تودى بالآخرين؛ مثل تلك المنتهكة لحقوقهم؛ هى فقط التى يمكن أن تتعرض للعقاب، واستخدامًا لمثال "مل"؛ فإنه إذا جاز للمرء أن يسكر، فليس مباحًا لرجل الشرطة أو الجندى أن يسكر أثناء أداء واجبه (٤٦).

إذن بالنسبة لـ "مل" قد تقوم الدولة بترتيب حياة الناس لمجرد درء الأضرار الخطرة على الآخرين أو المجتمع. والمثال هنا الذى يتسم بأهمية خاصة فى تبرير تدخل الدولة فى حياة الآخرين يتمثل فى استخدام المرء منا بسلطته للتحكم فى حياة الآخرين. فالرجال، وباسم السلطة يسعون للتحكم فى زوجاتهم، وهو الواقع الذى يشجبه "مل". حيث لم يكن على استعداد للتساهل فى ضرورة عدم تحكم الرجال فى حياة زوجاتهم، ولعلاج هذا الوضع اعتقد أنه من الضرورى إعطاء النساء الحقوق نفسها التى للرجال.(٤٧).

كما دفع "مل" بأنه من الواجب المفروض على الآباء أن يعلموا أطفالهم. ومن لا يفعل ذلك من الآباء فهو؛ عند "مل"؛ قد ارتكب "جريمة أخلاقية." ولمنع وقوع هذه النوعية من الجرائم ضد الأطفال، والمجتمع معًا يحق للدولة أن تُجبر الآباء على تعليم أطفالهم. ولكن "مل" أصابه الوجل بعض الشىء من قصر مهمة التعليم فى أيدى الدولة، لأنه اعتقد أن تعليم الدولة سيفضى إلى قولبة الناس بحيث يكونوا فى نهاية الأمر مجرد مسخ من بعضهم البعض. فهو يدفع بأنه إذا كان على الدولة أن تكفل المدارس فهذه المدارس يجب أن تصمم بحيث تمثل نموذجًا تحرص الأنظمة التعليمية الأخرى بما فيها؛ إذا افترضنا المدارس الخاصة؛ على محاكاته أو التفوق عليه. والمدارس التى تكفلها الحكومة يجب أن تسعى دائمًا لجعل الآخرين فوق مستوى معين من التفوق"(٤٨) مع ذلك، وفى نهاية الأمر، نجد أن حق الدولة فى تأمين التعليم لجميع أعضاء المجتمع؛ إنما يبرره الحقيقة القائلة إن التعليم هو الطريق الأفضل لتعليم الفضيلة المدنية، وتعليم

الناس اجتناب الأعمال المتجاوزة للحدود السليمة للسلوك. ومن ثم وفقًا لـ "مل" "إذا ترك المجتمع أى عدد من أعضائه ينمون كمجرد أطفال غير قادرين على العمل وفق اعتبارات عقلانية؛ فلا يلومن المجتمع إلا نفسه على عواقب ذلك (٤٩).

الخلاصة أنه يحسن بنا أن نوضح طبيعة الفضائل المدنية التى توحى بها تلك المفاهيم المتعلقة بكل من الحوار المفتوح، والحاجة إلى تجنب التدخل فى حياة الآخرين. فمن خلال عدم التدخل فى حياة من لا يضرون إلا أنفسهم يفصح الأفراد عن فضيلة التسامح التى وجدناها عند لوك. كما أنه ومن خلال إظهار التفهم لوجهات النظر المختلفة، كما ورد ذلك كمطلب فى صيغة "مل" للحوار المتسع" فإن الأفراد يفصحون عن فضيلة الاحترام المتبادل. وكل من هاتين الفكرتين كما برهنّا فى الفصل الأول يمكن أن يدعما بعضهما البعض ويُتخذ منهما معًا أساسٌ لتأمين حقوق الجميع فى المجتمع المدنى.

٤- الاقتصاد الثابت، والملكية الخاصة

انطلاقًا مما سبق؛ من تناول حرية الاعتداد بالذات؛ يتضح لنا اعتقاد "مل" فى ضرورة قيام المجتمع المدنى على حماية الناس من تلك الاقتحامات التى تتهدد الحرية الشخصية. فلقد دفع فى هذا المقام بأنه بينما تدرك المجتمعات المدنية هذه الحاجة أو الضرورة إلا أنها غالبًا ما تكون عمياء عن رؤية العوامل التى تهددها. والواقع أن المجتمعات المدنية، وهو ما يدعو للسخرية، ينتهى بها الحال إلى الإعلاء من شأن طرق معينة فى الحياة تجعل بالفعل من حماية التطوير الكامل للأشخاص مسألة غاية فى الصعوبة. والواضح هنا أنه كان فى ذهن "مل" مفهوم اقتصاد السوق الحر الذى ارتبط فى زمنه بتحقيق مزيد من الازدهار الصناعى، والحرية الفردية، فى حين أنه فى الحقيقة يودى بالسعادة العامة. وفى هذه الجزئية نسعى لتفسير موقف "مل" فى هذا الشأن بمناقشة دفاعه عن كل من الاقتصاد الثابت **stationary economy**، ومفهوم الملكية الخاصة.

إن الفكرة التى وضعها آدم سميث Adam Smith التى تتبعناها فى الفصل الأول والقائلة بأن الكم الإجمالى من الثروة، ورأس المال فى المجتمع سيظل دائمًا فى توسع، ونمو- لاشك أنها قد صارت حكمة تقليدية اعتنقها كثير من الناس، ومازالوا حتى يومنا هذا. غير أن "مل" قد حمل عليها مُعْتَقِدًا أن الثبات على النمو فى "الثراء بقدر الإمكان"، أو ما أشار إليه كذلك بـ "إحدى مراحل التقدم الصناعى"، يجعل من الحالة الطبيعية أو السميثية Smithian للنمو غاية متصارعة تحوى كل ما يمكن تصوره من نصب شراك، وتحطيم، وتطاحن، ووطء الجميع لبعضهم البعض."(٥٠) فرغم أن مسألة البحث عن النمو الاقتصادى قد تكون "مرحلة ضرورية فى تقدم الحضارة" فهى ليست عند "مل" بالوضع الاجتماعى الذى يريد استنفاره وإحلاله.(*) ، فالظرف الأفضل هو الذى يوجد فيه "حالة ثابتة من رأس المال، والثروة، وضع لا يوجد فيه فقير، ولا يرغب أحد فى أن يصبح أغنى مما هو عليه"(٥١) ومن ثم يتضح أن موقف "مل" قد جاء كدحضٍ لرؤية سميث (٥٢) .

و فى تدعيم فكرة الاقتصاد الثابت لابد لنا من توضيح أن "مل" لم ينكر مبدأ الملكية الخاصة الذى يشير بالنسبة له إلى إتاحة الفرصة للأفراد للاحتفاظ بثمرة عملهم، وجميع التضحيات التى يقبلونها كعاقبة لعملهم.(٥٣) إلا أن هذا المبدأ يتعرض للانتهاك فى المجتمعات التى يصير فيها التوزيع الفعلى للملكية؛ كما هو مماثل فى القانون؛ مستغلاً فى تراكم، وتكديس "المعوقات أمام بعض الناس فى صالح البعض

(*) لم يعد المطلوب، كما كان يتصور آدم سميث، تعيين نمط الحكم الذى يتدبر الازدهار الحر للاقتصاد؛ فقد أخذت آفاق جديدة فى الظهور جرت فيها المحاولات للوصل بين النسق الاقتصادى والنسق السياسى، وتأمير الثانى على الأول. لأن النسق السياسى عانى تحميلات عميقة: فقد تكونت نخبة جديدة، وتبدلت الأواصر الاجتماعية وفقًا لوتيرة توسع الصناعة والمبادلات التجارية، وتشكلت طبقة اجتماعية كبيرة- بروليتارية المدن – تعيش فى ظروف بائسة فى معظم الأحيان، وتعانى من متاعب المعامل، وتزداد وعيًا للاستغلال الذى هى ضحيته، ومن ثم تصير حبلى بالثورات التى تتهدد السلام المدنى للخطر. والعلم الاقتصادى نفسه فقد التفاؤل الذى كان يحركه: فهو مع سيسموندى، مثلاً، يندد بمساوئ التصنيع ومخاطر أزمات فائض الإنتاج (أسس جديدة للاقتصاد السياسى، ١٨١٩). انظر: تاريخ "الأفكار السياسية"؛ فرانسوا شاتيل، وآخرون، ترجمة د. خليل أحمد خليل، معهد الإنماء العربى، بيروت، ١٩٨٤ . (المترجم) .

الآخر."(٥٤) غير أن "مل" لم ير فى مبدأ الملكية الخاصة سبباً فى هذا الوضع من عدم التوازن؛ مثلما زعم الاشتراكيون المعاصرون له. إنما كان المصدر؛ لعدم التوازن هذا؛ فى فشل الحكومة فى نزع الفتيل عن تعاظم الثروات ، فكان لإخفاقها هذا أن جعل الثورة تتركز فى أيدى قلة من الناس.(٥٥) والواقع لقد رأى "مل" أن "مبدأ الملكية الخاصة" الذى تعرض للهجوم كمصدر لانعدام التوازن فى توزيع الثروات لم يتعرض لمحاكمة عادلة حتى الآن فى أية دولة."(٥٦) فكان أمل "مل" فى أن يكون التشريع الذى يحبذ التوزيع المتساوى للثروات مراعياً لحق الأفراد فى ثمار عملهم سواء كانت هذه الثمار عظيمة أم متواضعة "(٥٧).

وترتبط فكرة الاقتصاد الثابت بعدة أفكار أخرى على درجة كبيرة من الأهمية. فبالنسبة لـ "مل" لابد أن يكون هناك بذل فى سبيل الحد من نمو السكان بحيث لا تعد مسألة الزيادة اللانهائية للثروة ضرورية بغرض إطعام الأعداد اللانهائية من الناس. والواقع أن تأييد، ودعم "مل" للحقوق المتساوية للمرأة خاصة فيما يتعلق بحصولهم على فرصة العمل المتساوى مع الرجال لم ينشأ فقط عن التزامه بالحقوق المساوية للجميع بل أيضاً من وجهة نظره القائلة إن المرأة عندما تظل أسيرة المنزل فاقدة لنفس الفرصة فى العمل المتاحة للرجل من الوارد أن تأتى لنا بالمزيد من الأطفال بما يفوق طاقة العالم، وهو ما سيفضى إلى الانفجار السكانى (٥٨) .

كما أنه، فى ظل الاقتصاد الثابت؛ سيكون هناك أخلاق للبيئة، والمحافظة على الطاقة من شأنها أن تضفى نزعة إنسانية على المجتمع، وتجعل منه مكاناً أرحب للتطور الكامل للملكات العليا عند الناس. فى المقابل نجد الاقتصاد المتوسع بغير حدود ينطوى على تحويل كل شبر من الأرض إلى أداة تستخدم لمزيد من الإنتاج، فالغابات، والحقول الجميلة الحافلة بالأزهار، والجداول الصافية تتحول إلى أكوام من نفايات المصانع. وفى إهمال البيئة بهذه الطريقة ستندر الأماكن التى تركت للمرء كى يتسنى له أن يكون فيها بمفرده بعيداً عن الآخرين متنزها أو متأملاً. "إن الاختلاء فى الطبيعة، وروعتها هو مهد الأفكار، والطموحات الأمر الذى لا يعد شيئًا جيداً للفرد فحسب بل بدونه سيسير المجتمع بخطى معتلة "(٥٩).

وأخيراً ففى إطار الاقتصاد الثابت سيكون من الممكن التقدم قدماً بطرق الإنتاج التى تقلل من إجمالى ما يُنفق من وقت فى العمل بحيث سيتوفر للأفراد ما يحتاجونه من وقت فراغ لتطوير ملكاتهم العليا". فقد رغب "مل" فى إرساء وضع للعمل يكون فيه العمال قادرين على تتبع "فن العيش" أو حياة تتحقق فيها تعزيز "الثقافة العقلية"، و"التقدم الأخلاقى، والاجتماعى". إلا أنه نعى ما كان قائمًا من أوضاع فى عصره تمثلت فى نمو الطبقة العاملة دون أى تخفيض أو إقلال من العناء المرتبط بالعمل. وفى المقابل فإن الافتقاد المتوسع، والممتد منح دفعة عظيمة لأصحاب الإنتاج، أو طبقة الملاك الذين جمعوا قدراً هائلاً من الثروة. وقد زادت أيضًا سبل الراحة بالنسبة للطبقة الوسطى. وهو الواقع الذى مثل؛ بالنسبة لـ "مل"؛ ظلمًا عظيمًا كان من الواجب تصحيحه، وهو ما يمكن عمله من خلال تثبيت الاقتصاد بدلاً من توسيعه إلى ما لا نهاية (٦٠).

لقد كان تصحيح انعدام التوازن بين العمال، والملاك هَمٌّ رئيسى فى حجة "مل". وقد تطلع فى سبيل هذا الهدف إلى توزيع اكثر عدلاً للنفوذ فى مكان العمل. بيد أن هذا الهدف تعرض للإعاقة بفعل ما كان سارياً من مطالبة بتوسيع الاقتصاد. والواقع أنه فى ذلك الوضع الذى تسوده المطالبة بنمو متزايد، ومستمر نجد أصحاب الأعمال يقفون من العمال موقف الإنسان الأكثر تفوقًا مطالبين إياهم بمزيد من التضحيات التى تتحول إلى أرباح لتمويل المزيد من التوسعات. إلا أن هذا النوع من العلاقات لابد أن يخلق العداء بين أرباب العمل، والعمال، كما أنها تعصف بالعمال بعيداً عن التأثير فى القرارات المهمة فيما يتعلق بما يُنتج، وكيف يُنتج. وعندما لا يجد العمال فرصة المشاركة فى القرارات الرئيسية فى مكان العمل، فهم لا يطورون من ملكاتهم العقلية العليا التى تتيح لهم المشاركة بصورة فعالة فى القرارات المؤثرة فى المجتمع. لقد أراد "مل" أن يصحح هذا الخلل بإعطاء العمال نصيبًا أكبر فى عملية الإنتاج حيث تطلع إلى أن تكون العلاقة بين العمال، والملاك بالكيفية التى تسمح بوجود مشاركة سواء بين الملاك، والعمال أو بين العمال وأنفسهم.(٦١) فى المقام الأول من شأن العمال أن

يشـاركـوا الملاك فى الأرباح، وفى المقـام الثـانى لابد أن يملكوا مكان وإطار الإنتـاج بأكمله، وأن ينتخبوا مديريهم.(٦٢) هذه الترتيبات الاقتصادية الجديدة من شـأنها أن تتيح للعمال المشاركة فى القرارات المتعلقة بالعملية الإنتاجية، وبالتالى سيعزز هذا الوضع من شأن القدرات الفكرية، والأخلاقية لديهم، وأيضًا من الشعور بالمسئولية أمام المجتمع.

يبدو هنا أن التزام "مل" بالاقتصاد الثابت، وبترتيبات العمل التعاونى قد قام بغرض الإصلاح، وليس لإزالة اقتصاد السوق القائم على الملكية الخاصة. حيث تبقى الاشتراكية أى الملكية الجماعية للثروات بديلًا فى حالة ما لم يُسفر ما ابتغاه من إصلاحات عن شىء. مع ذلك فى الوقت الذى أثبت فيه "مل" ذلك، كان فى اعتقاده أن الصيغة الأفضل من الاقتصاد هى التى ستكون قد بقيت ليتم تحديدها وفق مستقبل الأحداث. حيث نراه يقول: "فيما يخص ما يمكن للروح الفردية (مجتمع الملكية الخاصة) فى أفضل صورها، أو للاشتراكية فى أفضل صورها أيضًا أن تحققه من إنجازات نحن فى جهل من أمرنا إلى درجة لا تؤهلنا لإقرار أى من الاثنتين ستمثل الصيغة النهائية للمجتمع الإنسانى".(٦٣)

٥ – بصدد الحكومة النيابية

إن نوع المجتمع المدنى الأمثل لتحقيق ما ذُكِرَ توًا من إصلاحات هو ذلك النوع الذى يستحث لدى المواطنين الدور المشارك الفعال فى السياسة والمجتمع، فالمواطنون سيطورون من قدراتهم على التشاور مع رؤى الآخرين، وأيضًا من المبادئ الموجهة التى تضمن الصالح الأعظم فى مسار مناقشة الآراء. واعتقد "مل" أن هذه الخبرة كانت بالفعل جزءًا من حياة الطبقة الدنيا، والوسطى فى إنجلترا فى ذلك الوقت، وذكر أن المواطن الإنجليزى الذى يشارك كعضو فى هيئة المحلفين، وفى مناصب أبرشية، وفى وظائف عامة:

"إنما يكون مدعواً ... ليقدر مصالح ليست مصالحه، ويسترشد برأيه فى حالة وجود حقوق أو ادعاءات متصارعة، وفق قاعدة تختلف عن انحيازاته الشخصية، وذلك بغرض إعمال؛ وفى كل مرة؛ مبادئ وقواعد تعد بطبيعتها منطوية على الصالح العام، وهو عادة ما يجد فى مكان العمل زملاء له يتميزون بعقول أكثر ألفة بتلك الأفكار، والعمليات والتى يتحتم دراستها بغرض تقديم أسباب لفهم واستيعاب الشعور بالخير العام.(٦٤)

" is called upon... to weight interests not his own, to be guided, in case of conflicting claims, by another rule than his private partialities, to apply, at every turn, principles and maxims which have for their reason of existence the general good: and he usually finds associated with him in the same work minds more familiarized than his own with these ideas and operations, whose study it will be to supply reasons to his understanding, and simulation to his feeling for the general good" .

كما أنه، وبالاتساق مع التزامه بالمشاركة الفعالة للمواطن فى شئون المجتمع اعتقد "مل"، ولعدة أسباب ، أن كثيراً من الوظائف الاجتماعية يجب أن يؤدى بواسطة المواطنين أنفسهم وليس بواسطة الحكومة. فالمواطنون فى المقام الأول من المحتمل أن يقوموا بوظيفة أفضل من الحكومة فى أداء تلك الوظائف، وفى المقام الثانى فحتى فى ظل تلك الأوضاع التى قد لا يؤدى فيها المواطنون وظائف بعينها بكفاءة موظفى الحكومة فإن المجتمع سيكون أفضل حالاً بصفة عامة إذا ما لعب المواطنون فيه دوراً فعالًا. هنا؛ اعتقد "مل" أن مشاركة المواطنين فى الحكومة والمجتمع تعد بمثابة الوسيلة لحصولهم على "التربية العقلية –كطريقة لتقوية ملكاتهم الفعالة، وممارسة حكمهم على الأمور وإعطائهم المعرفة المعهودة بالموضوعات التى عليهم أن يتعاملوا معها.(٦٥) وقد خشيّ "مل" من الحكم بواسطة البيروقراطية؛ لأن هذه الهيئات فى وضعها معظم القادرين من الرجال فى الوظائف ومراكز حكومية مثلما أراد هيجل سوف يضمن أن

جميع الكوادر المتميزة بثقافة متسعة، وذكاء عملي في الدولة ... ستتركز في هيئة بيروقراطية متشعبة الأطراف."(٦٦) وهو الوضع الذي من شأنه أن يستثني بقية المواطنين من المشاركة في انتقاد القضايا العامة الرئيسية، وبالتالي فإن العامة لن يتشجعوا وقتها على المشاركة في تشكيل السياسة بأنفسهم.

ومن ثم فقد دافع "مل" عن تلك الرؤية للمجتمع المدني التي بالإضافة إلى احتوائها على ثقافة تشدد على أهمية حماية الحقوق، تعزيز الملكات الفكرية للمواطنين فهي تؤكد بما أنها جزء من هذه الثقافة على أهمية المشاركة المباشرة للمواطنين في وظائف الحكم. فالمواطنون سيشاركون في هذه الوظائف إما في سياق الحكومات، وهيئات المحلفين المحلية، أو عبر حيز مستقل من المجموعات الطوعية التي ستتولى على سبيل المثال القيام بأنشطة إنسانية.(٦٧) فلقد أيد "مل"، وبوضوح وجود ما أطلقنا عليه الحيز المستقل للمجتمع المدني الذي يمكن للأفراد أن يشتركوا في سياقه مع مجموعات متنوعة، وتنظيمات تقوم بتعليم مهارات المواطنة، والتشاور، وتبني مصداً قوياً أمام سلطة الحكومة المركزية.

علاوة على ذلك، كإضافة في إعلاء المشاركة العامة الواسعة في عمليات الحكم دعم "مل" الأشكال النيابية للحكم لأنه اعتقد أن هذه الأشكال من شأنها أن تحث، وتشجع على وجود حوار عام واسع المجال فيما يخص السياسة العامة، وقد اتخذ هذا الموقف برغم أنه لم يرَ في هذه الهيئة النيابية نفسها المجال الوحيد لسن القوانين. فقد ذكر أن المجلس النيابي، أو البرلمان لا يصلح لسن القوانين لكثرة أعضائه وتنوعهم.(*) ونادى بإنشاء "لجنة التشريع" Commission of Legislation التي تتمثل مهمتها في

(*) اقترح "مل" تعديلات في النظام الانتخابي وصلاحيات البرلمان، ومجلس الوزراء، ووظائف وعمل ممثلي الشعب والوزراء. فاقترح التمثيل النسبي مع الأخذ في الاعتبار الكفاءات وإعطاءهم وزناً كبيراً، أما وظيفة البرلمان فهي مراقبة الحكومة والإشراف على أعمالها لا الحكم المباشر. ورأى "مل" أن يكون البرلمان بمثابة لجنة تتلقى تظلمات الشعب (committee of grievances) وجميعاً للآراء (congress of opinions) (المترجم).

صياغة القوانين، ويتم تعيين أعضائها بواسطة الملك ما لم يتم تنحيتهم من قبل البرلمان. وهؤلاء الأعضاء سيكونون فوق السياسة يعملون من خلال الخبرة التى اكتسبوها من تناولهم للقضايا المطروحة أمامهم، وبفهمهم الكامل للنسق الكلى للقانون. أما عن إقرارات هذه اللجنة فيتم رفعها إلى البرلمان الذى سيكون له الإقرار النهائى.(٦٨)

وفى حين أن الهيئة النيابية تمثل السلطة الحاكمة النهائية فى الحكومة (٦٩) فإنها لا يجب أن تتولى بنفسها واجبات إدارية(٧٠) ولا يمكن أن تدير القوانين وتقود الأمة، لكن يمكنها أن تؤدى دوراً مفيداً كمراقب فهى يجب أن تكون بمثابة عين العامة على أعمال الإدارة مطالبة بتفسير ما يتم من إدارة أعمال تعدُّ قابلة للتساؤل (٧١).

ولكن؛ كيف تساهم الحكومة النيابية فى هذه الحالة فى شكل من السياسة تتسم بالمشاركة، والتثقيف الذاتى؟ يعد أحد أهم مخاطر الحكومة النيابية أنها يمكنها أن تجعل من الأفراد مواطنين سلبيين على استعداد للإلقاء بأعباء شئون الدولة على الآخرين. وهنا ذكر "مل" أن الوظيفة الرئيسة للهيئة النيابية هى توفير صيغة من النقاش العام للقضايا المطروحة على المجتمع. وأردف قائلاً: "لا أدرى كيف يمكن لبرلمان أن يوظف نفسه بشكل أكثر نفعًا من مجرد الكلام عندما يكون موضوع النقاش يتمثل فى أهم المصالح العامة للدولة، وكل جملة تمثل الرأى الخاص بهيئة مهمة فى الأمة أو بفرد وضعت فيه إحدى الهيئات ثقتها."(٧٢) فالهيئة النيابية لابد أن تكون مكانا يمكن فيه تداول ومناقشة جميع الآراء المتنوعة والمختلفة. وكل نائب يجب عليه إذن أن يصيغ رأيه عن طريق الرجوع إلى الآراء الأخرى أولاً. فقد اعتقد "مل"؛ كما يبدو؛ أن النواب إنما ينخرطون فى مداولة للآراء فى إطار من الثقة مصحوبًا بمراقبة من الأغلبية المتمثلة فى المجتمع. والواقع أن المواطنين أنفسهم فى مراقبتهم وإصغائهم إلى المجادلات المطروحة أمامهم إنما يصيغون آراءهم الخاصة مع الاعتبار الدقيق والكامل لمواقف الآخرين. وفى هذا المناخ يصبح الأفراد قادرين على توسيع درايتهم بالقضايا، ومن ثم يمكنهم إسناد أحكامهم إلى هذا الاعتبار الكامل لوجهات النظر الأخرى. وهذه الخبرة من شأنها، كما هو واضح، أن تدعم وجود صيغة من التفكير العام يقوم الأفراد

فى إطاره بصياغة آرائهم مع اعتبار دقيق، واختبار حذر لوجهات نظر الآخرين فى إطار من القاعدة الموسعة والنقاش الاجتماعى المتسع بأكبر قدر ممكن.

بيد أننا نجد أن الحكومة النيابية يتهددها خطران رئيسان هما: الصراع الطبقى، والجهل. فيما يخص المشكلة الأولى نجد أنه من المحبذ دائمًا ألا تنفرد طبقة واحدة بالسيطرة على سياسات المجتمع. لأن هذا الوضع من شأنه أن يقسم المجتمع إلى معسكرات متفاوتة مدمراً بذلك فرص التشاور، والنقاش المفتوح القائم على الاحترام المتبادل للاختلافات السياسية. وقد كان فى ذهن "مل" – فى حديثه عن المصالح المسيطرة – "أرباب العمل" الذين يتحكمون فى الصناعة والطبقة العاملة. وهو بمنعه سيطرة طبقة بعينها على طبقة أخرى، أو بالأحرى منع الصراع الطبقى من تدمير فرص النقاش المفتوح والعادل دفع "مل" فى اتجاه توازن هذه المصالح العملاقة المتصارعة ضد بعضها البعض فى إطار تشريعى بسماح كل منهما بنفس العدد من الأصوات فى الهيئة النيابية.(٧٣) على افتراض أن هذه المقاربة أو التوجه سيتطلب من الطبقتين تعلم الوصول إلى حل وسط بين بعضهم البعض كشرط أولى لتحقيق أهداف السياسة العامة.

المشكلة الثانية وهى الجهل يمكن تناولها بالصورة الأمثل من خلال الحد من المشاركة العامة وليس إلغاؤها. هنا يدفع "مل" بأن هؤلاء الأفراد الأقل قدرة إنما يطورون من قدرات محبذة تشمل احترام حاجات المجتمع هذا الاحترام الذى يساعد فى التغلب على قوى الانقسامية من خلال الاشتراك فى نقاش عام حول القضايا اليومية مع مواطنيهم. "فمن خلال النقاش، والعمل السياسى الجماعى يمكن للمرء الذى تتركز انشغالاته اليومية فى اهتمامه بحلقة ضيقة حول نفسه، أن يتعلم كيف يشعر بمواطنيه ومن أجلهم، ومن ثم يصبح على نحو مقصود وشعورى عضواً فى المجتمع الأكبر."(٧٤) ولكن حال فقدان الناس حقهم الدستورى فى الانتخاب فهم يعاقون عن المشاركة فى هذا التشاور العام. ومن ثم يُجبرون على الدخول فى عزلة عن بقية المجتمع، وتتولد لديهم مشاعر من الضغينة، أو قد يصبحون مجرد محايدين بالسلب

فيما يخص الهموم العامة. والعلاج الأفضل لهزيمة الجهل، وأيضًا للإعلاء من شأن المجتمع السياسي في الوقت نفسه يتمثل في **المشاركة** (٧٥) .

لكن "مل" دفع بحجة أخرى تقول إنه برغم ضرورة مشاركة الجميع فليس من الضروري أن يشارك الجميع بقدر متساوٍ. حيث يحصل كل من يدفع الضرائب ويمكنه القراءة والكتابة، وعلى معرفة بأسس الحساب" على حق التصويت. وهذا يشمل النساء اللائي يجب أن يحصلنَ على حقوق سياسية مساوية لحقوق الرجال"(٧٦) ولكن ليس لكل فرد أن يكون له صوت مساو للآخر.(٧٧) فقد نادى "مل" بنظام من التصويت الترجيحي weighted voting الذي يحصل بمقتضاه الأفراد ذوو القدرات العليا على أصوات اكثر. أما عن الإجراء الفعلي المتبع في تحديد من يحصل على المزيد أو الأقل من الأصوات فلم يُحدد بشكل شامل. مع ذلك فقد ضرب "مل" أمثلة على موقفه قائلاً: "إن صاحب العمل، على سبيل المثال، بحكم أنه يستخدم عقله فهو أكفأ من عامل عادي، وحيث إن مشرف العمال مؤهل أكثر من عامل عادي، والمحاسب أو التاجر أكثر أهلية من البائع، وهكذا.(٧٨) كما أن "مل" لم يؤيد فكرة الاقتراع السري. فإذا كان التصويت يمثل ثقة عامة فلماذا لا يعرف الآخرون لمن نصوت؟ إن جزءًا من التصويت يستدعي المسئولية تجاه المصلحة العامة، فهل علينا أن نقول شيئًا على الملأ في حين نصوت على نقيضه في حجرة الاقتراع؟(٧٩) لم يعتقد "مل" في ذلك (*) .

(*) يبدو أن "مل" في صياغته لعالم هذا النظام ودور المواطنين فيه كان متأثرًا بما كان واقعًا بالفعل من تجربة سياسية في الولايات المتحدة من خلال ما نقله توكفيل Tocqueville الذي يناقشه الكاتب في الفصل الثالث عشر، وذلك من خلال بحثه العميق عن الديمقراطية في أمريكا ، والذي أشاد به "مل" نفسه ذاكرًا أنه أول بحث تحليلي عن قيمة الديمقراطية وأهدافها. وأهم فكرة يقدمها لنا توكفيل في بحثه هذا، كما سيرينا الكاتب في الفصل الثالث عشر، أن النظام الديمقراطي نظام أساسي للنهضة والتقدم. وانه بالمواطنين يكون فشله أو نجاحه. فالديمقراطية لا تقاس بما تضعه من قيم، وما تشيده من قواعد وما ترسيه من مبادئ، وإنما تقاس بالروح التي تطبق به قواعدها والإخلاص الذي تراعى به مبادئها، والنزاهة التي تحقق بها قيمتها. فالديمقراطية على ذلك نظام تربوي لابد أن يستغرق زمنا ولا بد له من تجربة ولابد أيضًا أن يقع في الخطأ. وكان "مل" حريصًا في هذا السياق على توضيح الأهداف من النظام الديمقراطي من حيث كونه من أخف أنظمة الحكم ضررًا واقلها عيوبًا. وكلما كان هذا النظام معززًا بتربية سياسية مصقولة كلما أدى الغرض الأسمى منه. (المترجم) .

حتى وإن بدت هذه المعالجات بعيدة الاحتمال بعض الشيء بالنسبة للبعض فمن الأهمية بمكان أن نضع في اعتبارنا الهدف الرئيس لـ "مل" فهو قد شعر بأن المجتمع المدني الذي يحمي حرية الجميع لا يمكن أن يقوم إلا في وضع يشجع من وجود نقاش عام واسع المجال للقضايا الرئيسية المطروحة على المجتمع. هذا النقاش من شأنه أن يمنع احتمال سيطرة الطبقات الأقوى على السياسة والعمل ضد مصالح المجتمع ككل. علاوة على أنه؛ أي النقاش؛ سيساعد على إرساء دعائم المجتمع المدني في سياق يحمي التطوير الكامل لكل فرد وأيضًا احترام حماية المجتمع السياسي.

٦ - الرد والرد المضاد

يأتي تعويل "مل" على التطوير الكامل للملكات العليا عند جميع المواطنين وكأنه يلقي على المجتمع المدني بمهمة ربما كان لمن سبقوا من كتاب المجتمع المدني أن يشككوا فيها وعلى نحو جدي. والمسألة ليست في رفض هؤلاء الكتاب لأهداف "مل"، بل تشكيكهم هنا ومسائلتهم لربما كانت في تشديده القوي على هذه الأهداف. على سبيل المثال لابد للأفراد، من وجهة نظر "مل"، أن يكونوا أحراراً في القيام باختياراتهم مثلما رأينا عند هوبز، ولوك فيما يخص ما يرتضونه من طرق أفضل بالنسبة لهم في الحياة. فإذا كان الفرد يرغب في أن يكون رجل أعمال فله هذا، وإذا كان يريد أن يصير فلاحًا فليكن، وإذا كان يتطلع إلى جمع المال كاهتمام رئيسي في حياته فالأمر متروك له. فما دام الناس، كما رأينا عند كانط، يدعمون الآخرين في الحصول على نفس الحريات التي يبتغونها لأنفسهم، لن تكون اختياراتهم موضع نقاش. ولكن بالإضافة إلى ذلك يقضي "مل" بضرورة وضع كل شخص نسبة احتمال لأن تكون طريقة معينة في الحياة من شأنها أن تفتح الأبواب أمام التطوير الكامل لملكاته العقلية العليا. وإذا كانت الفرص اليومية العادية لا تسمح أو تسهل من هذا التطوير فما كان لـ "مل" أن يقول بأن الناس في هذا الوضع سيكونون أحراراً بالفعل. مع ذلك فقد وضع "مل"؛ حسب هوبز، ولوك، وكانط؛ من التوقعات العالية ما لا يستطيع معظم الناس إدراكها. فالواقع أن معظم

الناس سعداء بتلك المحاولات العادية التى يبذلونها، ومعظمهم لا يتمنى أن يتتبع مفهوم "مل" لتطوير الذات، والضغط عليهم فى هذا الاتجاه رغمًا عنهم من شأنه أن يهدد حريتهم.

كان لـ "مل" أن يرد على ذلك قائلاً إن آراء نقاده تفصح عن توقّع منخفض جداً من الناس وبسبب هذه الحقيقة يفترض أن الناس غير قادرين على تنفيذ أعباء جسام من أجل حرية أسمى. ولكن إذا كان من المهم بالنسبة للأفراد أن يجربوا الثراء المرتبط بـ "الملكات العليا" سيتحتم عليهم إذن القبول بالأعباء المختلفة المتعلقة بهذه التجربة. وعلى كل حال ليس من السهل دائمًا تطوير الملكات العليا لدى المرء فهذا النوع من السلوك يستنفد عملاً شاقًا، ومثابرة، وتضحية. ولهذا السبب وحده على المجتمع أن يشجع الناس على هذا النشاط.

هنا كان لـ "روسُّو" أن يدفع بأن "مل" إنما كان ساعيًا للوصول إلى مستوى من الحياة يتجاوز الإرادة العامة. فالناس إنما يشكلون التنظيمات الجماعية لتوفير تلك الأشياء التى يصطلحون عليها بصفتها ذات منفعة عامة. ومن ثم فالأشياء التى تكون محل نقاش هنا هى تلك السلع التى يفهم معظمنا أنها ستساهم فى الحياة العادية. ومن الضرورى أن تتذكر ثانية فى هذا المقام أن الناس الذين يسنون قوانين روسُّو هم الفلاحون الذين يغنون ويرقصون تحت الأشجار. وهذه الرؤية للمشاركة السياسية تعد؛ بالنسبة لروسُّو مجازًا لوصف مجتمع تكون الاختلافات بين وجهات النظر فيه ليست بخلافات عظيمة أو شديدة. وبالنسبة له فبدون هذه الإمكانية، لن يكون هناك أساس يمكن أن نقيم عليه مجتمعًا أساسه الالتزام بالصالح العام. ولكن بصدد التشديد على الملكات العليا كان من شأن روسُّو القول بأن "مل" قد ارتكب نفس الخطأ الذى وقع فيه فلاسفة عصر روسُّو. فالقضية؛ عند روسو؛ أن "مل" سيعلِّم الناس انتقاد ما يوجد من طرق للحياة، وتقاليد سائدة، وفى إطار هذا فهو يولد لدى الناس عامة عدم اكتراث بتقاليد الفضيلة المدنية التى تساعد على خلق إجماع عام بينهم، وأيضًا فى تحقيق احترام الصالح العام.

أخالُنا هنا نرى "مل" وهو يقابل هذه الرؤية بالإشارة إلى أن مفهومه عن التشاور فى إطار الديمقراطية النيابية، أو ما سميناه نحن بـ العقل العام public reasonإنما يقوم ليشمل أوسع ما يمكن من مشاركة للجميع. وفى واقع الأمر أن المشاركة عند "مل" شأنها تمامًا عند روسُّو، تعزز من الشعور بأهمية الحياة المدنية، وتبنى أواصر الروح الجماعية. ولا شك أن "كانط" كان من شأنه أن يتبنى التزام "مل" بهذا النمط من العقل العام الذى يضم أكثر ما يمكن من وجهات النظر المختلفة. وشأنه فى ذلك شأن "مل" كان لكانط أن يدعم حرية الرأى والخطاب الفكرى الذى يدعم هذا النمط من التفكير العام. ولكنه على خلاف "مل": لم يكافح كانط لجعل حواره المتمثل فى التفكير العام بهذه الشمولية مثلما فعل "مل" الذى ضم فيه كل فرد فى المجتمع. فلم يكن لكانط أن يقبل بهذا الموقف التوفيقى عند "مل"، والذى بسماحه بمشاركة الجميع سعى إلى الحد من مشاركة الأشخاص ذوى القدرات المنخفضة التى تجعل منهم أشخاصًا أدنى من الآخرين.

أما هيجل فكان من شأنه أن يدفع بأن الالتزام بتدعيم الخير العام فى وضع يضمن الحقوق الفردية الأساسية لا يمكن تحقيقه أو إحرازه عن طريق "مل". لأن الأخير لا يقيم علاقة سليمة بين الدولة، والمجتمع المدنى. فالدولة يجب أن تقف فوق المجتمع المدنى، جاهزة لإدارته وتنظيمه بما تقضى الضرورة. فقد صور هيجل المجتمع المدنى يعج بالطبقات، والمصالح المنافسة التى يستحيل معها إعلاء الصالح العام بدون أن تضع الدولة وتسن هذا المفهوم.

هنا، وبلا شك كان لـ "مل" أن يدفع بأن وجهة نظر هيجل للمجتمع المدنى كان يعوقها تأكيد هيجل نفسه على المؤسسات التى تقوم بتنفيذ خطته خاصة النقابات. فهذه المؤسسات ستقحم نفسها دائمًا فى حياة الناس، وتملى عليهم بنود حياتهم. فكيف؛ مثلما كان لـ "مل" أن يسأل؛ يمكن لحرية حقيقية أن تتحقق فى وضع مثل هذا؟ علاوة على أن النقابات تقدم أساسًا لحياة بيروقراطية تضع، مع مرور الوقت، مجموعة من الخبراء كمسئولين عن المجتمع، من شأنهم أن يحتكروا المعلومات، واتخاذ القرار إلى

درجة أن بقية المجتمع لن يتسنى لهم بعد ذلك الاهتمام بالمشاركة فى اتخاذ القرارات. وعندما يحدث ذلك فإن قدرة الناس على المشاركة الكاملة فى الحكم ستتقلص، وتتقلص معها الملكات العقلية المطلوبة لمثل هذا المشروع. وبالتالى سينادى "مل"؛ كجزء من مفهومه عن المجتمع المدني؛ بمفهوم الحيز المستقل من الجماعات التى ستكون قادرة على ممارسة كثير من وظائف الحكومة، والهيئات البيروقراطية دون تدخل من أحدهما. وهذا الوضع سيشجع تطوير التفكير العام بين أعضاء المجتمع بما يتناقض مع هيجل الذى يرى "مل" فى نقاباته حداً صارماً للتفكير العام لدى جميع المواطنين.

هوامش الفصل الحادى عشر

(١) John Stuart Mill, "Chapters on Socialism," in Collected Works, vol. 5 (Toronto and Buffalo : University of Toronto Press, 1967), P. 517 quoted in Richard J. Arneson, 'Prospects for Community in a Market Economy," Political Theory, 9 : 2 May, 1981, p. 207.

(٢) John Stuart Mill,"Utilitarianism " in The Philosophy of John Stuart Mill, edited by Marshall, Cohen, (New York: The Modern Library, 1961) .On Liberty, which I will refer to, is in this volume, too.

(٣) Also see, Jeremy Bentham, in Introduction to the Principles of Morals and Legislation, John Stuart Mill and Jeremy Bentham: Utilitarianism and Other Essays, ed. Alan Ryan, (London: Penguin Books, 1987), pp. 65 - 66 .

(٤) Mill, On liberty, P. 198

(٥) Jeremy Bentham, in Introduction to the Principles of Morals and Legislation, pp. 86, 97 - 111 .

(٦) المرجع السابق.، ص ٨٦ . Italics in text.

(٧) المرجع السابق.، ص ٨٨ . Italics in text.

(٨) المرجع السابق.، ص ٧٨ .

(٩) المرجع السابق.، ص ص ٨٩ – ٩٧ .

(١٠) Mill, "Utilitarianism" ص ص ٢٣١ -٢٣٢ و ٢٣٦ -٢٣٧ .

(١١) المرجع السابق.، ص ٢٣٣ -٢٣

(١٢) المرجع السابق.، ص ٢٣٨ .

(١٣) المرجع السابق.، ص ٢٣٨ .

(١٤) المرجع السابق.، ص ٢٣٩ .

(١٥) المرجع السابق.، ص ٢٤٠ .

(١٦) المرجع السابق.، ص ٢٥٨ .

(١٧) المرجع السابق.، ص ٢٥٩ .

(١٨) المرجع السابق.، ص ٢٥٩ .

(١٩) المرجع السابق.، ص ٢٤٢ .

(١٩) المرجع السابق،، ص ٣٤٢ .
(٢٠) المرجع السابق،، ص ٣٨٤ .
(٢١) المرجع السابق،، ص ٣٨٤ .
(٢٢) المرجع السابق،، ص ٣٨٥ .
(٢٣) Mill, On Liberty, ص ٢٥٨ .
(٢٤) المرجع السابق،، ٢٥٢ .
(٢٥) المرجع السابق،، ص ٢٥٢ .
(٢٦) المرجع السابق،، ص ٢٥٢ .
(٢٧) المرجع السابق،، ص ٢٥٧ .
(٢٨) المرجع السابق،، ص ١٩٩ .
(٢٩) المرجع السابق،، ص ٢٠٠ .
(٣٠) المرجع السابق،، ص ١٨٧ .
(٣١) المرجع السابق،، ١٨٩ .
(٣٢) المرجع السابق،، ص ص ١٩٠ – ٩١ .
(٣٣) المرجع السابق،، ص ص ١٩١ .
(٣٤) المرجع السابق،، ص ٢٤٩ .
(٣٥) المرجع السابق،، ص ٢٧١ ، also, ص ٢٧٥ .
(٣٦) المرجع السابق،، ص ٢٧١ .
(٣٧) المرجع السابق،، ص ٢٠٥ .
(٣٨) المرجع السابق،، ص ٢٠٨ .
(٣٩) المرجع السابق،، ص ٢٠٩ .
(٤٠) المرجع السابق،، ص ٢١٣ .
(٤١) المرجع السابق،، ص ٢٢٤ .
(٤٢) المرجع السابق،، ص ٢٣١ .
(٤٣) المرجع السابق،، ص ص ٢٧٣ ، ٢٨٢,
(٤٤) المرجع السابق،، ص ص ٢٨٠ ، ٢٧٤ – ٧٦
(٤٥)المرجع السابق،، ص ص ٢٧٤ – ٢٧٥، ٧٩ .
(٤٦) المرجع السابق،، ص ص ٢٧٩ ، ٢٧٥ .
(٤٧) المرجع السـابق،، ص ص ٢٠٦ – ٧٠. Additional discussion of this position will be provided in
Chapter١١ where I discuss his essay on The Subjection of Women.

(٤٩) المرجع السابق.، ص ص ٢٨٠ – ٢٨١ .

(٥٠) John Stuart Mill, Principles of Political Economy, ed. by W.S. Ashley, (New York: Long-mans, Green, and Co., 1929), P. 748.

(٥١) المرجع السابق.، ص ص ٧٤٨ – ٤٩ .

(٥٢) المرجع الســـابق.، ص ص ٧٤٧ – ٤٨, Here, Mill said that Smith believed that a stationary pinched and stinted people,' unlike a growth economy. But Mill said that he cann ot accept" " the economy political economists of the old school" such as Smith who hold this view."the

(٥٣) المرجع السابق.، ص ص ٢٠٨ – ٠٩ and ٤٧٩ .

(٥٤) المرجع السابق.، ص ٢٠٩ .

(٥٥) المرجع السابق.، ص ٢٠٩ .

(٥٦) المرجع السابق. ص٢٠٨ .

(٥٧) المرجع السابق.، ص ص ٧٤٩ ، ٢٠٩ .

(٥٨) المرجع السابق.، ص ص ٧٥٩ – ٦٠ .

(٥٩) المرجع السابق.، ص ٧٥٠ .

(٦٠) المرجع السابق.، ص ٧٥١ .

(٦١) المرجع السابق.، ص ص ٧٦٣ – ٦٤ .

(٦٢) المرجع السابق.، ص ص ٧٦٨ ، ٧٧٣ .

(٦٣) المرجع السابق.، ص ٢٠٩ .

(٦٤) John Stuart Mill, Considerations on Representative Government, introduction by F. A. Hayek, (Chicago: Henry Regenery Co.1962), PP. 72 - 3.

(٦٥) Mill, On Liberty, ص ٣١٢ .

(٦٦) المرجع السابق.، ص ٣١٤ .

(٦٧) المرجع السابق.، ص ٣١٢ .

(٦٨) Mill, Consideration on Representative Government, PP 104 - 09 .

(٦٩) المرجع السابق.، ص ٩٢ .

(٧٠) المرجع السابق.، ص ٩٨ .

(٧١) المرجع السابق.، ص ١١١.

(٧٢) المرجع السابق.، ص ١١٢ .

(٧٣) المرجع السابق.، ص ص ٣١٦ – ٢٧ .

(٧٤) المرجع السابق.، ص ١٦٨ .

(٧٤) المرجع السابق.، ص ١٦٨ .

(٧٥) المرجع السابق.، ص ١٩٦ .

(٧٦) المرجع السابق.، ص ص ١٨٧ – ٨٩، ١٧٠ ، ١٧٢,

(٧٧) المرجع السابق.، ص ص ١٧٨ – ٧٩ .

(٧٨) المرجع السابق.، ص ص ١٧٨ – ٨١ .

(٧٩) المرجع السابق.، ص ص ٢٠٤، ٢٠٦– ٠٧ .

الفصل الثانى عشر

جون رولز

المجتمع المدنى العادل والمنصف

١ - مقدمة

يعد چون رولز John Rawls واحداً من أكثر المنظرين السياسيين تأثيراً فى القرن العشرين، ومفهومه عن العدالة؛ بمعنى الإنصاف fairness؛ يمثل أهمية رئيسية لما يجرى من مناقشات معاصرة حول المجتمع المدنى. فمفهومه هنا يعد استجابة، فى جزء منه، لطرحين سياسيين مختلفين. ففى الستينيات من القرن العشرين باتت مشكلة المجتمع الأمريكى فى كيفية جعل تلك الفئات من الناس؛ خاصة الأمريكان الأفارقة؛ جزءاً من المسار العام لحياة المجتمع بعدما طال استثناؤهم؛ بحكم العرف والقانون؛ من الوظائف، والحقوق، والمشاركة السياسية. واليوم بالإضافة إلى استمرار البحث عن المساواة فى الفرص للأقليات والنساء ، نواجه مشكلة أخرى تتمثل فى كيفية المحافظة على استقرار النظام الديمقراطى فى ظل وجود رؤى متصارعة فيما يتعلق بالدين، والنوع gender، والنشاط الجنسى sexuality، والثقافة. والعمل الذى قام به رولز يتمثل فى تتبع مسار هاتين المشكلتين. ففى كتابه **نظرية فى العدالة**" A Theory of Justice الذى نشر عام ١٩٧١ [١] نجد أن مفهومه عن العدالة بمعنى الإنصاف إنما وضع لتأمين الحريات الأساسية، وفرص المواطنين بمن فيهم مَنْ تعرضوا لأشكال من التمييز، وعدم المساواة. ويأتى كتابه الليبرالية السياسية [٢] Political Liberalism؛ وهو أحدث كتبه؛ لينقح من مفهومه عن العدالة بطريقة تُمَكِّن من إحلال المجتمع المدنى؛ بكل ما يضمه من تنوع واسع لسبل حياة تتميز بالمعقولية حتى وإن كانت متعارضة فيما بينها. فى هذين العملين نجد رولز راغباً فى أن يبين لنا كيف أن نظريته عن العدالة إنما تدافع عن هذا التأييد طويل المدى والمستمر عن السنن، والمبادئ الأساسية للديمقراطية الدستورية constitutional democracy .

وفى سبيلنا هنا لفحص مذاهب رولز؛ فإننا لا نأمل فى تقديم صورة مشرفة للمجتمع المدنى الليبرالى الحديث فحسب، بل أيضاً فى تقديم بيان لأنواع المشكلات التى يجب أن يتناولها المجتمع المدنى بصورة يومية.

٢- مبادئ رولز فى العدالة : فى كتابه « نظرية فى العدالة »

علينا قبل البداية أن نوضح السبب فى أهمية تحديد مبادئ العدالة التى يقوم عليها المجتمع المدنى. فالعدالة قيمة ذات أهمية رئيسية بالنسبة للمجتمع المدنى لأن مفهوم العدالة يعد بمثابة القاعدة لتحديد كيفية توزيع المنافع الأساسية على المواطنين بما فى ذلك الحقوق، والفرص. حيث نجد أن المجتمع المدنى يتألف من أفراد لكل منهم مصلحته التى يريد أن يسعى وراءها، وغالباً ما توجد صراعات حول الطريقة التى يجب أن يتم بمقتضاها توزيع هذه المنافع. على سبيل المثال، يمنح كل مجتمع مدنى حريات متساوية للأفراد، ولكن فى الوقت نفسه دائمًا ما تظهر فروق فى الثروة، والنفوذ السياسى والاجتماعى. والتوفيق بين منح حريات متساوية، وبين تلك الفروق فى الثروة، والنفوذ الاجتماعى تصبح قضية ذات أهمية كبيرة بالنسبة للمجتمع المدنى. وتصبح الأهمية الرئيسية لحل هذا الصراع فى إيجاد مبادئ للعدالة مصاغة بوضوح ومقبولة لدى الجميع، وبمجرد إقرارها لابد لجميع المؤسسات العامة، من قبيل الحكومة، والجهات الاقتصادية أن تلتزم بها فى توزيع المنافع الأساسية. وقد جاء مفهوم رولز عن العدالة ليقدم لنا المبادئ التى يجب أن تضبط شرائع المجتمع المدنى العادل.[٣]

أما عن أية مبادئ تكون الأكثر إنصافًا فهى القضية الرئيسية الواجب على المجتمع المدنى مواجهتها.(*) فهناك الكثير من المفاهيم المتوفرة عن العدالة يمكن الاختيار من بينها. على سبيل المثال، قد يدفع شخص ما بأن المنافع يجب أن توزع بطريقة تضمن اكبر منفعة لأكبر عدد من الناس، حتى وإن كان هذا يعنى القبول ببعض الجَور على البقية من الناس. فى حين قد يدعو آخرون، مثلما دفع لوك، بأن كل شخص يجب أن يُسمح له بتتبع مصالحهُ الخاصة بما يتفق مع قواعد تشجع ذوا المواهب،

(*) من المشاكل المحورية فى التفكير الأخلاقى، تحديد كيفية الوصول إلى مبادئ يمكن الادعاء بقدر من المعقولية بأنها عامة أو حتى عالمية. فالمبادئ المؤسسة على مصلحتك الذاتية وحسب قد لا تكون مقنعة لأى شخص آخر مصالحه تتعارض مع مصالحك. وأسلوب رولز يهدف إلى التغلب على هذه الصعوبة. انظر: "التحليل السياسى الحديث": روبرت أ. دال.، ترجمة د. علا أبو زيد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣ . (المترجم) .

والقدرات الفائقة على الاحتفاظ بما يكسبونه من عملهم الشاق، ما دام عملهم يساهم فى الرفاهية العامة للمجتمع. وقد يدفع آخرون فى سبيل صيغة محضة من فكرة المساواة egalitarian التى يحصل كل شخص بمقتضاها على نفس القدر من المنافع الأساسية.

ومن ثم، فإن رولز على بينة من وجود مبادئ كثيرة يمكن للناس أن يختاروا من بينها فى سبيل إرساء قاعدة لتوزيع المصالح الأساسية مثل الحقوق والفرص. فكيف يمكن للمجتمع؛ مع وجود مثل هذا التنوع من البدائل الممكنة؛ أن يحدد مجموعة من المبادئ يمكن أن يعتبرها الجميع الأكثر إنصافًا؟ نظرًا لنية رولز فى إيجاد مجموعة واحدة من تلك المبادئ التى يمكن لجميع أعضاء المجتمع أن يتقبلوها بصفتها مبادئ عادلة؛ من الضرورى أن نبدأ من منظور مشترك لدى جميع العاقلين. وهى مقاربة من شأنها أن تستبعد من النقاش جميع أشكال الانحياز (*) فإذا كان للناس أن يناقشوا مسألة العدالة من وجهة نظر مصالحهم الشخصية لكان لكل شخص أن يحدد المفهوم الأفضل ملائمة لحاجاته الخاصة، وبالتالى لن تقوم قائمة لرؤية عامة مشتركة للعدالة.

ولإيجاد معيار مشترك، ينطلق رولز من وجهة نظر اعتبرها خيالية، لكنها رغم ذلك تتسم بالشمول؛ أسماها بـ "الوضع الأصلى" Original Position ؛ يُفترض أن يتقبلها

(*) Hume and Adam Smith likewise assume that if men were to take up a certain point of view, tha of the impartial spectator, they would be led to similar convictions. A utilitarian society may also be well-ordered. For the most part the philosophical tradition, including intuitionism, has assumed that there exists some appropriate perspective from which unanimity on moral questions maybe hopped for, at least among rational persons with relatively similar and sufficient information. Or if unanimity is impossible, disparities between judgements are greatly reduced once this standpoint is adopted. Different moral theories arise from different interpretations of this point of view, of what I have called the initial situation. In this sense the idea of unanimity among rational persons is implicit throughout the tradition of moral philosophy. John Rawls, A Theory of Justice, H. U. Press, Cambridge, 1971 .p.263, note . 3. (المترجم)

جميع العقلاء كنقطة بداية للنقاش والجدل حول العدالة. يقوم الوضع الأصلى على ما يدعوه رولز بـ "حجاب الجهل" veil of Ignorance يرتديه كل فرد؛ فى الوضع الأصلى؛ عند اختياره لمبادئ العدالة. هذا الحجاب من شأنه أن يحجب عن الفرد معرفة أى شيء حول وقائع حياته الخاصة بما فى ذلك مكانته فى المجتمع، وقدراته وممتلكاته، الخ.(٤) ويصبح السؤال : أى نوع من المعرفة يتأتى للناس خلف هذا الحجاب؟ سيكون لدى الجميع فى هذا الوضع معرفة عامة حول الطريقة التى يقوم عليها نسق المجتمع، وكيف يعمل فى تنفيذ وظائفه الأساسية. يقول رولز: إن الناس فى الوضع الأصلى " يفهمون الشئون السياسية، ومبادئ النظرية الاقتصادية، ويعرفون أسس التنظيم الاجتماعى، والقوانين الخاصة بسيكولوجية الإنسان(٥) ، الأهم من ذلك أن الأفراد سيعرفون أن المجتمع له عتبة عليا top rung، وعتبة سفلى bottom rung بينهما درجات ارتقاء، حيث يشغل البعض بما لديهم من قدرات تفوق غيرهم مواقع أهم مما يشغله الآخرون. كما يدرك كل فرد فى المجتمع أن الجميع راغبين فى اكبر قدر ممكن من المنافع التى تسهل لهم الاستمتاع بالحياة (٦) . فالجميع يرغبون فى أن ينتهى بهم الحال إلى أهم المراكز، ولكن فى الوقت نفسه يعرف كل منهم أنه ليس هناك ما يكفى من تلك المراكز فى القمة لكى يلتفوا حولها.

لكن أهم ما فى الأمر هنا أنه ما من أحدٍ خلف الحجاب يعرف وعن يقين أى مستوى فى المجتمع سيرتقى إليه. ومن ثم يسود أذهان الناس فى الوضع الأصلى حالة من عدم اليقين تمثل الاستجابة لها عاملاً رئيسياً فى تحديد اختيار المرء للمبادئ. والحقيقة أن كل شخص يصبح معرضاً فى ظل عدم اليقين لاتباع استراتيچية تحقق له مجرد حياة معقولة لابد وأن ينتهى به الحال على عتبة القاع. وهذا ما يفعله كل شخص باختياره رؤية للعدالة تضمن بالكاد حياة كريمة لمن هم فى أسوأ الأوضاع أى ما يضمن لهم احترام أنفسهم. فباتخاذ هذه الرؤية يفترض كل شخص أن أسوأ المحصلات يمكن أن تحل به هو، فنراه بناءً على هذا الاحتمال يأمل فى أن يجعل من هذا الوضع الأسوأ، ويقدر ما يمكن، نذيراً لحياة كريمة ، فالجميع هنا ليسوا أميل إلى المراهنة على أمل أن يكونوا فى الوضع الأفضل عندما يتركون حجاب الجهل وراءهم

ويدخلون المجتمع. فإذا راهنوا على ذلك فسيرغبون بالطبع فى ملء هذا الوضع بأفضل ما يمكن من منافع، ومن ثم يولون اهتمامًا أقل لتأمين مقدرات الوضع الأسوء. إلا أن الوضع الأصلى عند رولز يستند إلى مقدمة منطقية مفادها أن الناس سيكونون أكثر حذرًا وتحفظًا، ومن ثم أقل ميلاً للشروع فى مخاطرة من هذا النوع(٧) .

فما مبادئ العدالة التى سيشتقها الأفراد فى الوضع الأصلى؟ أى ما المبادئ التى ستكون أساسًا لتوزيع ما يسميه رولز بـ المنافع الأساسية **primary goods**،(٨) مثل الحقوق، والسلطات، والفرص، والدخل، والثروة، ومخولات احترام الذات؟ هذه المبادئ هى:

" المبدأ الأول " : لكل شخص أن يحصل على حق مساو فى أكثر أشكال الحرية شمولاً وأوسعها مدًى ؛ تتلاءم مع حرية مماثلة للآخرين. المبدأ الثانى: يتم تسوية التفاوتات الاجتماعية، والاقتصادية بحيث تكون : أ) أعظم نفعًا لأقل المستفيدين، ب) يترتب عليها مراكز ومناصب متاحة أمام الجميع تحت شروط المساواة العادلة فى الفرص(*)(٩) .

(*) يعد أحد الإنجازات المهمة لكتاب "رولز": نظرية فى العدالة؛ هو قدر الجدل الذى فجره. فالنقاد هاجموا تقريبًا كل جزء من نظرية رولز. ومن بين الاعتراضات المتعددة التى ادعاها النقاد ، نجد:

– أن من غير المنطقى أن نعطى أولوية مطلقة لمبادئ العدالة على كل الاعتبارات النفعية.

– أن حجاب الجهل المفترض اصطناعى إلى حد كبير، فمن غير المعقول إن نتوقع أنه يمكنك القيام باختيار المبادئ وأنت جاهل تمامًا بأوضاعك المستقبلية.

– أن قدر الحذر فى مواجهة عدم اليقين، والذى يؤمن به رولز ليس من الضرورى أن يكون عقلانيًا. فإذا أردت أن تقامر بفرصة الصعود إلى القمة، فإنك ستكون فى حاجة إلى قواعد تسمح بقدر من عدم المساواة أكبر مما يحتاجه مبدأ رولز.

– إن إعطائك أولوية مطلقة للحقوق السياسية مقارنة بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية، لا يعتبر بالضرورة صفقة معقولة ربما باستثناء الدول الغنية.

– سوف يقف المبدأ الثانى حائلاً دون تبنى سياسة لا يجنى فى ظلها الأسوء حالاً أى شىء، أو سوف يعانى فى ظلها خسارة طفيفة، وإن/كانت مستمرة، حتى لو كان كثير من الناس الأفضل حالاً ضئيلة سوف يجنون الكثير. وهذا يبدو غير معقول بالمرة. انظر : روبرت أ. دال؛ "التحليل السياسى الحديث"، ترجمة د. علا أبو زيد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣ (المترجم) .

"First: each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) to the greatest benefit of the least advantage, and (b) attached to positions and offices open to all under conditions of fair equality of opportunit" .

المبدأ الأول هو مبدأ الحرية المتساوية، ومن بين ما يتضمنه هذا المبدأ الحاجة إلى منح كل شخص؛ بغض النظر عن وضعه الاجتماعي؛ حريات سياسية أساسية مثل الحق في التصويت، وتقلد المناصب العامة، وحرية التعبير، والرأي، والفكر، والاجتماع، والحق في الملكية الخاصة، واللجوء إلى القانون.(١٠) أما **المبدأ الثاني**؛ خاصة الجزء الثاني منه؛ وهو ما يدعوه رولز بـ "المبدأ الليبرالي للمساواة المنصفة في الفرص"، فيتطلب أن يكون الجميع حاصلين على فرصة متساوية للمنافسة على جميع المناصب(١١) .

هنا يدرك رولز أنه نتيجة للتنافس المفتوح سينتهي الحال بالبعض إلى مواقع اكثر أهمية، وأيضًا ثروة ومكانة أعظم من غيرهم. فلا مناص إذن من أن تظهر فروق كنتيجة لوضع يوجد فيه التزام صارم بتكافؤ الفرص. والقضية بالنسبة لـ "رولز" في السماح بوجود تفاوتات بدون أن يخلق هذا في الوقت نفسه مجتمعًا ينكر حصول الجميع على الحقوق الكاملة، والفرص الأساسية. لتحقيق هذا مجتمعًا انتحى "رولز" في وصوله لمفهوم العدالة وجهة النظر التي أطلق عليها "المساواة الديمقراطية" **democratic equality**. وبإضافته مبدأ الفروق **difference principle**؛ الماثل في الجزئية أ) من المبدأ الثاني؛ إلى مبدأ المساواة المنصفة في الفرص، يدفع "رولز" بأنه لابد لأية فروق أن توظف في صالح جميع الأفراد، بما في ذلك الأعضاء الأقل حظًا في المجتمع(١٢)

هناك التزامان على درجة كبيرة من الأهمية متجسدان في مبادئ العدالة: **الأول** أن البناء الأساسي للمؤسسات السياسية في المجتمع يجب أن يقوم على حماية الحقوق الأساسية نفسها لجميع الأفراد. وفي سبيل هذا تكون الأولوية لمبدأ الحرية المتساوية.

وهذا يعنى أنه بغرض تأمين مزيد من الفرص الاقتصادية، والاجتماعية للأفراد ليس من المقبول أن تُنكر على الآخرين حرياتهم الأساسية (١٣) فأيًا كانت الخطط المستخدمة فى توزيع الثروات بشكل أكثر إنصافًا لابد على أية حال ألا يُنتقص أى حق من حقوق المرء. **الالتزام الثانى**: يتمثل فيما يقره "رولز" بأنه؛ بحكم الفروق فى المكانة، والثروة ، من الجائز أن يظهر فى المجتمع شعور عميق بعدم الإنصاف. فالمفتقدون لنفس المكانة أو من لا تتيح لهم مكانتهم سوى القليل من الفرص، بل أحيانًا لا تتيح لهم أية فرصة على الإطلاق؛ أيًا كان المجال؛ سيحرمون مما اسماه "رولز" بالمنفعة الأساسية الأكثر أهمية على الإطلاق، والمتمثلة فى احترام الذات، والتى بدونها "لا يصبح هناك ما يستحق أن نفعله."(١٤) ومنعًا لفقدان الاحترام، وعدم الاستقرار الاجتماعى اللذين يتسبب عنهما هذا الوضع من الضرورى، ووفقًا لمبدأ الفروق أن تُحول الطبقات الأفضل حالاً بعضًا من مكاسبها إلى الطبقات الأقل حظًا، وكل هذا على أمل أن نضمن لهذه الطبقات ليس مجرد الحد الأدنى الأساسى ، أو ما ندعوه اليوم بـ "شبكة الأمان"(*) safety net فحسب ، بل لنضمن لهم فرصة متكافئة فى تحقيق النجاح فى مجالات مختلفة. وهو ما يمثل؛ فى رأى ستيفن هولمز Stephen Holmes؛ مطلب المساواة فى الفرص؛ الذى يجعل من رولز "راديكاليًا وسط الليبراليين." فـ "رولز" لا يضع نصب عينه إرساء دعائم شبكة الأمان أو الحد الأدنى الاجتماعى فحسب، بل أيضًا، وبالإضافة إلى ذلك، يرغب فى أن تقوم الفئات الأفضل حالًا بالمساعدة فى تحقيق مساواة كاملة فى الفرص أمام الجميع.(١٥) فالتفاوتات ترى مقبولة لدى الجميع بمن فيهم بالطبع العناصر الأسوء حالاً لأنها ستبدو حينئذٍ فى صالح الجميع. هذه الحالة تفصح عن النية التى أطلق عليها رولز "**المفهوم العام للعدالة**":

(*) شبكة الأمان بالمعنى الحرفى : هى تلك الشبكة التى توضع أسفل لاعبى السيرك او من يقوم مثلهم بأداء ألعاب خطيرة على ارتفاعات شاهقة حتى توفر لهم نوعًا من الحماية إذا ما وقع أى خطأ اثناء الأداء. وهى من الناحية الاقتصادية الاجتماعية تشير إلى ما توفره الحكومات فى بعض الدول من إعانات لمن هم فى أوضاع سيئة أو أحيانًا للمتعطلين عن العمل.(المترجم) .

"جميع القيم الاجتماعية – من حرية، وفرص، ودخل، وثروات، ومخولات احترام الذات – يجب أن توزع بالتساوى، ما لم يكن التوزيع غير المتساوى لأحد هذه القيم أو جميعها أمرًا فى صالح الجميع[١٦] .

" All social values- liberty and opportunity, income and wealth, and the bases of self-respect- are to be distributed equally unless an unequal distribution of any, or all, of these values is to everyone's advantage "

ولكن لماذا سيختار الناس هذا المبدأ من بين ما عداه؟ فى المقام الأول يضمن هذا المبدأ للجميع حياة كريمة إذا ما أوقع بهم سوء الحظ، وانتهى بهم الحال فى الموقع الأسفل من المجتمع، كما سينالون فرصتهم فى احترام الذات. وبهذا فأيًا كان مجرى الأمور سيكون لدى الأفراد حقوقهم الأساسية آمنة، بالإضافة إلى حصولهم على نصيب كامل من الفرص. كما يدفع "رولز" بأنهم؛ أى الأفراد؛ يدركون أن ما يمكن إحرازه بفعل التعاون أكثر مما يمكن اقتناؤه من وراء الصراع. فالحقيقة أن التعاون هو أساس تحقيق المنفعة الأساسية المتمثلة فى احترام الذات، والتى تعتلى قمة الصفات المحمودة، ولها أيضًا مكانة أساسية فى منظومة المرء.[١٧] وكخطوة أولى فى سبيل تحقيق مجتمع متعاون لابد من إزالة العواقب المخلة بالاستقرار التى تنبثق عن الفروق فى السلطة والقدرة، وذلك بألا نسمح بوجود هذه الفروق إلا بشرط أن تكون نافعة للجميع. فى هذا النوع فقط من النظم الاجتماعية الذى تحكمه رؤية رولز فى العدالة سيكون هناك ما يكفى من سلام، واستقرار لتأمين الحقوق، والفرص الأساسية التى تحقق للجميع الحصول على احترام الذات.

٣ – المجتمع جيد التنظيم

بناءً على هذه الرؤية فى العدالة، يرى "رولز"؛ فى كتابه "نظرية فى العدالة" A Theory of Justice؛ أنه سيكون من الممكن تشييد ما أشار إليه بـ "المجتمع جيد التنظيم

well- ordered society. وهو المجتمع الذى يتقبل فيه جميع المواطنين مبادئ العدالة، ويكون لدى كل شخص فيه "رغبه قوية، وطبيعية للعمل بما تقضى به هذه المبادئ [١٨] ولكن أى نوع من الخبرة الاجتماعية ستتبدى للناس فى مثل هذا الوضع؟ يصف لنا "رولز" هنا مجتمعاً لا يكون الأفراد فيه مدفوعين بمحض مصالحهم الخاصة. ففى المجتمع الخاص private society ، يكون للناس غاياتهم الخاصة، وكل منهم لديه القليل من الهم أو ربما ليس لديهم على الإطلاق أى هم بـ "صالح الآخرين" good of others وكل منهم أيضاً يفضل الخطة الأكثر كفاءة فى إعطائه أكبر نصيب من الممتلكات."[١٩] فالمجتمع الخاص مكان يعمل كل شخص فيه وفق حساباته الخاصة من أجل تحديد وتتبع غاياته الشخصية دون الاعتبار فى مفهوم أوسع للعدالة من شأنه أن ينظم ويرتب حياة الجميع. والمفترض انه فى المجتمع الخاص؛ أو ما أشرنا إليه فى بعض الأحيان بوضع السوق؛ يظل الأفراد فى علاقة عدائية وتنافسية مع الآخرين كما يظل كل شخص معنياً بإيجاد طرق لمراكمة وجنى اكثر ما يمكن لنفسه. ولكن فى مجتمع جيد التنظيم؛ حيث يتقاسم الجميع مفهوم العدالة الذى وصفناه لتونا؛ يدرك الناس حاجتهم إلى بعضهم البعض "كشركاء"، يدرك كل منهم أن "نجاح واستمتاع الآخرين يعد ضرورياً ومكملاً لنفعهم الخاص "[٢٠].

هنا يفهم كل شخص أن الناس لديهم قدرات متنوعة، وأن هذه القدرات إنما تتحقق على أفضل وجه فى مجتمع متعاون يساعد فيه مختلف الناس بعضهم البعض لبلوغ قوتهم وطاقتهم الكامنة. وبسبب ظهورهم فى تعاون مع بعضهم البعض لبلوغ استعداداتهم وقدراتهم المتنوعة؛ لن تكون هناك منافسة مدمرة، ووقتئذٍ سيتسنى للأفراد تقدير الكمال عند الآخرين."[٢١] ومحصلة هذه الخبرة تتمثل فى وجود نوع من التماسك الاجتماعى " نهتدى فى ظله إلى مفهوم عن مجتمع بشرى يتمتع أعضاؤه بما بين بعضهم البعض من ميزات فائقة وخصوصية متفردة مما يتوفر لهم من خلال المؤسسات الحرة، كما يعترفون بالصالح الخاص بكل فرد كعنصر فى نشاط كامل تلقى منظومته الكلية قبولاً لدى الجميع بالإضافة إلى ما تمنحه إياهم من لذة وسرور"[٢٢].

٤ - الليبرالية السياسية، وتعددية القيم(*).

ينقل لنا رسم رولز للمجتمع جيد التنظيم نوعًا من الخوف شاع لدى بعض منظرى المجتمع المدنى مثل "مل" وهيجل. إنه الخوف من أن يخلق توجه السوق، وما يستحثه من حرية فردية، مجتمعًا يعج بأفراد يخدمون أنفسهم دون الالتزام بعد ذلك بالمحافظة على الاحترام المتبادل أو الاعتبار فى حاجات وحقوق الآخرين. ولكن المجتمع المنظم جيدًا ليس من شأنه أن يعانى هذا المصير. بل نراه؛ أى هذا المجتمع جيد التنظيم يعرض لنا لوحة من التماسك القائم على حقيقة مفادها أن الأفراد؛ من أى نمط كانوا؛ يمكنهم أن يتفقوا جميعًا على المحافظة على الالتزام بمبادئ العدالة نفسها، وأن ينظروا إليها بوصفها مجسدة فى المؤسسات الرئيسة للمجتمع(٢٣) .

إذن تشير رؤية رولز للمجتمع جيد التنظيم أنه على الأفراد أن يجعلوا من المبادئ الأساسية للعدالة أساسًا لجميع العلاقات. ومن ثم سنجد أن مذهبًا أخلاقيًا أو فلسفيًا شاملاً، وبسيطًا فى العدالة من شأنه أن يحكم جميع مراحل الحياة عند الناس. على سبيل المثال، يجب علىّ ؛ كعضو فى اتحاد عمالى؛ أن أوافق على منح الآخرين الذين لا ينتمون للاتحاد نفس الحقوق الأساسية التى يضمنها، ويكفلها المبدأ الأول للعدالة. فى هذه الحالة إذن، وأثناء إضرابنا عن العمل لابد أن أمنح هؤلاء الناس ممن لا يريدون الامتثال للإضراب فرصتهم فى أن يعبروا خط حامية الإضراب(**) Picket line، ليدخلوا الشركة التى أُضرب عن العمل ضدها، حتى لو كانت حاجاتهم تتمثل فى الحصول على الوظيفة التى أشغلها. فالحق فى حرية التعبير الذى تضمن لى الحق فى الإضراب هو نفسه ما يضمن لمن يعارضنى الحق فى عبور خط الإضراب. كما سيكون علىّ داخل الاتحاد نفسه أن أمتثل لمبادئ العدالة فى الاهتداء بتنظيم الحياة الجماعية. على سبيل المثال يجب أن يكون لكل فرد نفس الحق فى السعى لتقلد مناصب قيادية فى

(*) Value Pluralism.

(**) حامية من العمال المضربين يمنعون غيرهم من العمل لضمان نجاح الإضراب.(المترجم) .

الاتحاد أو النـقابة. وحيثما يكون هناك عُرف يمنع أعضاء معــينين؛ ولنــقل الأقليات أو النساء؛ من تقلد مناصب نقابية، فإن هذا العرف يجب أن يتغير وتكون الحياة فى النقابة سائرة وفقًا لمبدأ الحرية المتساوية.

يقدم رولز أيضًا رؤية للتطور أو التنمية الأخلاقية التى تشير لطريقة إضفاء الروح الاجتماعية على الأفراد لكى يجعلوا من مبادئ العدالة الأبعاد الرئيسة فى حياتهم.(٢٤) على سبيل المثال يجب على الأطفال أن يمروا بتجربة الوضع الأسرى الذى يغذى لديهم الشعور باحترام الذات عن طريق إسباغ الحب غير المشروط عليهم. وبمجرد أن يترك المرء أسرته يلقى احترام مبادئ العدالة تدعيمًا أكثر عندما يصبح الفرد جزءًا من جماعات أو تكوينات تعاونية مع الآخرين. وداخل هذه المنظومات الجماعية على الأفراد أن يتعلموا منها الطريقة التى يساهمون بها بمختلف الصور لتحقيق الغايات المشتركة للجماعة. كما أنه من الواجب عليهم تطوير أسس للتعاون من خلال بناء أواصر الصداقة، والمحافظة على الفضائل من قبيل الإخلاص والثقة.

تشير هذه الرؤى إلى أن الأفراد فى المجتمع جيد التنظيم يقبلون أن تكون مبادئ العدالة بمثابة العوامل الرئيسية الحاكمة عبر جميع المراحل الأساسية فى حياتهم، بما فى ذلك ارتباطهم فى جماعات أو فى الأسر أو مع الأصدقاء. فى هذه الحالة هناك مذهب أخلاقى أو فلسفى واحد وشامل يجب أن يُتخذ أساسًا لتنظيم جميع العلاقات، ومن ثم تحقيق مجتمع عادل، ومستقر. هنا؛ وفى كتابه **الليبرالية السياسية Political liberalism** يجد رولز فى هذا التصوير للطريق نحو مجتمع عادل مسألة غير واقعية.(٢٥) فما هى عدم الواقعية فى أن تجعل من مذهب أخلاقى أو فلسفى واحد، وشامل لجميع الحياة ، أساسًا للمجتمع؟

يدرك رولز أن دفعه من أجل مذهب أخلاقى واحد وشامل موجهًا لجميع شئون الحياة لن يكون عمليًا فى ظل وجود هذا الخضم الواسع ممن يعتقدون فى مذاهب أخلاقية، ودينية، وفلسفية مختلفة. على سبيل المثال قد يدفع شخص عميق التدين فى سبيل طريقة فى الحياة تشمل الصلاة على مدار اليوم، فى حين سيجد الشخص الأقل

تدينًا هذه الحياة شاقة إلى أقصى الحدود onerous in the extreme، وقد يطالب البعض بفرصة لإعلاء مذاهب أخلاقية بعينها تتصارع مع الرؤى الأخلاقية لدى الآخرين في موضوعات معينة من قبيل الإجهاض، الصلاة داخل المدرسة ... الخ. علاوة على ذلك يدرك رولز أن كثيراً من هذه المذاهب تعد فى حد ذاتها مذاهب لها معقوليتها حتى وان كانت فى صراع مع بعضها البعض. وبالتالى ليس هناك مذهب واحد؛ بما فى ذلك المذهب الذى يدعم رؤيته للمجتمع جيد التنظيم؛ يمكنه أن يستحوذ على الأولوية بدون أن يكون فى ذلك نفى لبعض المساحة المخصصة لمذاهب أخلاقية مختلفة فى المجتمع. والمجتمع الديمقراطى الحديث عند رولز "لا يتميز بمجرد التعددية فى المذاهب الدينية، والفلسفية، والأخلاقية الشاملة بل بتعددية مذاهب غير متآلفة، ولكنها شاملة ولها معقوليتها."[٢٦] إذن فالمشكلة الجديدة التى يتناولها رولز فى نقاشه لليبرالية السياسية تتمثل فى مدى إمكانية تحقيق "مجـــتمع مســتقر وعادل" stable and just society أو مجتمع "يتعاشر فيه المواطنون، و... يقرون بمبادئ الديمقراطية الدستورية، حتى فى حالة انقسامهم بفعل مذاهب دينية، وفلسفية، وأخلاقية لها معقوليتها، ولكنها غير متآلفة [٢٧].

بناءً على هذه المشكلة الجديدة يقر رولز بأن الاتجاه نحو تحقيق الاستقرار لابد أن يأخذ مساراً جديداً من خلال الاستراتيجية التى تطورت فى رؤيته المجتمع المنظم جيداً.[٢٨] لأنه من بين هذا الكم الهائل من الطرق المختلفة فى الحياة ليس هناك مذهب أخلاقى أو فلسفى واحد، مثلما كان الحال مع مفهومه عن المجتمع المنظم جيداً، يمكن أن يكون بمثابة المذهب الأساسى. وبدلاً من مقاربة أخلاقية أو فلسفية واحدة وشاملة نرى رولز دافعًا فى سبيل مفهوم سياسى للعدالة Political conception of justice كأساس للمجتمع. من منطلق هذه الرؤية هناك أفكار سياسية أساسية بعينها يمكن أن يقال عنها أفكار "ضمنية" implicit فى مجتمع ديمقراطى، ستتيح ازدهار كم كبير من المذاهب الأخلاقية المتنوعة.[٢٩] ومفهوم رولز عن الليبرالية السياسية – كما سنوضح فيما يأتى ؛ يجسد ويحدد طبيعة هذه الأفكار.

ففى تطويره لمذهب الليبرالية السياسية يشير رولز أولاً إلى ما يسميه بـ "البناء الأساسى" basic structure للديمقراطية الدستورية الحديثة. يتعلق هذا البناء بالمؤسسات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية الأساسية والتى تشكل معًا نظامًا يحقق وحدة اجتماعية وتعاونًا مستمرًا بين المواطنين على مختلف اعتقاداتهم ومشاربهم ومن جيل إلى آخر".[٣٠] ، على سبيل المثال كان فى ذهن رولز الشرائع الحكومية المتنوعة التى يعتمد عليها المجتمع، ونمط الحياة الاقتصادية التى يدعمها المجتمع، والشرائع العامة والأساسية التى يسعى المجتمع إلى الحفاظ عليها مثل نظام التعليم وأشكال الحياة الاجتماعية، إلخ .

ونجد هنا أن هذه الشرائع أو البناء الأساسى للديمقراطية الدستورية موجهة بواسطة قيم عامة محددة يطلق عليها رولز المفهوم السياسى للعدالة. هذه القيم توجه المجتمع وتنظم المؤسسات الأساسية لتحقيق أهداف محددة، ومشتركة أو ما يسميه رولز بـ "الثقافة السياسية العامة لمجتمع ديمقراطى." فإذا كان الأمر هكذا فما هى الغايات والأغراض من تنظيم المؤسسات الأساسية الخاصة بهذا البناء الأساسى؟[٣١] على صعيد عام تمثل المبادئ السياسية العامة والرئيسية التى تقوم الديمقراطية الدستورية على إنجازها؛ التزامًا بتأمين الحقوق لجميع المواطنين، وضمان الأولوية لهذه الحقوق.[٣٢] نحو هذا الهدف سيناقش رولز؛ فيما يلى؛ عناصر من البناء الأساسى من قبيل الإجماع المتداخل overlapping consensus، والعقل العام؛ اللذان يقومان كلاهما لضمان تأمين الهدف الرئيسى للثقافة السياسية العامة المتمثل فى حماية الحقوق الأساسية لجميع المواطنين. ومن ثم فوفق هذه الرؤية سيتم تنظيم المؤسسات الأساسية التى تصنع هذا البناء الأساسى للمجتمع بما يتفق مع التزام بقيم رئيسية للثقافة السياسية العامة التى تؤمن الحقوق الأساسية لجميع المواطنين.[٣٣]

وخارج الثقافة السياسية العامة نجد المجال الاجتماعى أو ما أسماه رولز هو الآخر بالمجال غير العام nonpublic domain أو "ثقافة الحياة اليومية." يشير رولز

إلى هذا العالم بصفته الثقافة التى تمثل خلفية المجتمع المدنى" أو نظامًا توجد فيه التكوينات الاجتماعية المتنوعة فى الحياة اليومية بما فى ذلك الكنائس، والجامعات، والجمعيات العلمية، والنوادى، والفرق.(٣٤) هنا يتحتم على الأفراد أن يوجهوا حياتهم بفعل القيم الخاصة، والفريدة الموجودة فى إطار الجماعة التى ينتخبونها لكى يكونوا جزءًا منها.

وفى إشارته للأبعاد غير العامة **nonpublic dimensions** يبدو رولز حريصًا على الإشارة إلى أنه يتحدث عن حيز اجتماعى يوجه الأفراد فى ظله حياتهم بموجب مفاهيم أخلاقية معينة تتعلق بالجماعات المنتمين إليها.(٣٥) كما أنه فى الإطار غير العام سيكون هناك الكثير من القيم المختلفة المقترنة بمختلف المؤسسات غير العامة. وهذه القيم سيتقبلها الناس بمطلق الحرية حيث تقوم اختياراتهم على خبراتهم مع مجموعة من الالتزامات، والترتيبات الخاصة بالجماعات أو المؤسسات غير العامة التى يطورونها عبر الزمن (٣٦).

كل واحدة من الجماعات أو المؤسسات غير العامة لديها؛ ما يسميه رولز؛ بـ "المذهب الشامل" **comprehensive doctrine**. والمذهب يعد شاملاً "عندما يشتمل على مفاهيم خاصة بكل ما له قيمة فى الحياة الإنسانية، وكذلك المُثل **ideals** الخاصة بالفضيلة والطباع الشخصية التى من شأنها أن تخبرنا بالكثير عن سلوكنا غير السياسى." فالمذهب الشامل يحدد قيم، وفضائل عامة لابد أن تحكم نظرتنا داخل سياق الأطر أو الأنظمة غير العامة (٣٧) ، علاوة على أن هناك الكثير من المذاهب الأخلاقية المتصارعة، والمتنافسة فبعض الجماعات ستدافع عن التنشئة الدينية المتشددة، بينما سينادى آخرون بالإلحاد، كما أن بعض هؤلاء المتدينين سيدافعون عن دين دون الآخر، وغيرهم ممن يرفضون الدين قد يجعلون من رؤية فلسفية معينة عنصرًا مسيطرًا، وهكذا.

وبوجود هذه الكثرة من المذاهب الشاملة المختلفة يتضح هنا كيف يختلف مذهب رولز الخاص بالليبرالية السياسية عن مفهوم المجتمع المنظم جيدًا الذى وجد فى كتابه

نظرية فى العدالة. فالليبرالية السياسية عنده توحى بمفهوم سياسى للعدالة لا يشير سوى للمؤسسات الأساسية للحياة السياسية، والاجتماعية، وليس للحياة ككل."[٣٨] ولم يعد رولز يرى مفهومه عن العدالة مُعداً لتقديم مجموعة واحدة من المبادئ التى يمكن تطبيقها على جميع أبعاد الحياة؛ بدءاً من أنشطة تتعلق بالتفاعل مع الحكومة إلى الارتباط بالأصدقاء، والأسرة. فحياتنا توجد فى ثقافتين، ونحن إذ ندخل إلى عالم الثقافة السياسية العامة فنحن نعيش بفعل قيم قد لا تكون بالضرورة فاعلة بالنسبة لنا داخل ما ننتمى إليه من أطر أو أنظمة خاصة. بيد أن القيم الخاصة بالثقافة العامة تعتبر معقولة، وجديرة بتأييدنا لأنها تساهم فى الحفاظ على النظام الدستورى الذى يؤيده الناس على نحو عام فى الثقافة الديمقراطية. والواقع أن هذه القيم تؤخذ كقضية مسلم بها وتعدُّ "كامنة **latent** فى الثقافة السياسية العامة لمجتمع ديمقراطى "[٣٩] .

وفى تطويره للتمييز بين الثقافة العامة، والثقافة غير العامة، صور رولز المجتمع المدنى؛ ليس فقط من حيث كونه يتألف من مبادئ عامة تقيم التزاماً بالحقوق الأساسية، وبنظام ديمقراطى دستورى ؛ بل أيضاً على انه متضمن لحيزٍ اجتماعى مستقل من الجماعات لابد من احترام مفاهيمها الأخلاقية الخاصة. والحقيقة أن المفهوم السياسى للديمقراطية الدستورية محدد بطريقة تجعله لا يتداخل مع طرق الحياة المتعلقة بالأطر الخاصة المتنوعة، والتى تسلك كل منها وفق مفاهيم أخلاقية، أو دينية، أو فلسفية مختلفة. ولكن فى الوقت نفسه يوحى المفهوم السياسى للمجتمع أيضاً بأنه لن يُتاح لمذهب شامل واحد– قد ينبثق عن أحد الأطر غير العامة بأن يصبح الأساس السائد فى تحديد طبيعة العدالة فى المجتمع، وإلا فقد تتحول الدولة إلى نظام قمعى فاقدة بذلك صفتها الديمقراطية الدستورية [٤٠].

٥ - الإجماع المتداخل(*) والفضيلة المدنية

إذن وفقًا لما سبق فإن القيم المتعلقة بالمفهوم السياسى لديمقراطية دستورية تعد؛ حسب رولز؛ قيمًا أساسية .fundamental values ومن ثم فعندما تدخل قيم أخر فى صراع مع القيم الرئيسة للمفهوم السياسى للديمقراطية الدستورية؛ خاصة فيما يخص أهمية، وأولوية الحقوق؛ فإن الأخيرة أى القيم الرئيسية دائمًا ولابد أن تترجح أهميتها على أهمية القيم الأخرى.(٤١) وبدون أن يكون هذا الالتزام ممكنًا لن يكتسب المجتمع صفته كمجتمع ديمقراطى دستورى.

واستعداد رولز لإعطاء الأولوية للقيم الديمقراطية الدستورية إنما ينشأ عن همه فى إيجاد أساس للحفاظ على وحدة واستقرار هذا النوع من المجتمعات. ومن ثم فبموجب هذه الرؤية يؤكد "رولز" على أهمية وجود إجماع متداخل overlapping con-sensus. **فما الإجماع المتداخل؟**

وجدنا فيما تقدم أن من بين أحد الأبعاد الرئيسة للمجتمع عند رولز أن بناءه الأساسى هو بناء يجسد مبادئ، ومؤسسات ديمقراطية دستورية. وحيث يوجد "إجماع متداخل لمذاهب شاملة ولها معقوليتها فإن المذاهب الشاملة المختلفة فى المجتمع تصبح قادرة على تقديم دعمها للديمقراطية الدستورية. فبدون وجود مثل هذا الإجماع قد يجد المواطنون أنفسهم؛ فى نظرتهم إلى المجتمع من زاوية قيمهم غير العامة nonpublic؛ فى خلاف مع قيم المفهوم السياسى للديمقراطية الدستورية، حينئذٍ يصبح الالتزام بالحكم الدستورى عرضة للخطر. ولكن عندما يوجد إجماع متداخل فإن "المواطنين المتميزين بالفاعلية السياسية" سيدعمون قيم الديمقراطية الدستورية مثلما يفعل مواطنو المجتمع عامة ممن يقبلون هذه القيم لأنهم يرونها غير "متصارعة صراعًا شديدًا " مع مصالحهم الأساسية." إذن الغرض هنا من إجماع متداخل لقيم مشتركة هو أن نساند، ونضمن استقرار البناء الأساسى للمجتمع كديمقراطية دستورية يتوسط وجهات النظر غير العامة المختلفة والمتنوعة (٤٢) .

(*) Overlapping consensus .

وهناك ثلاث مواد للإجماع المتداخل أو ما يسميه رولز أيضًا بـ الإجماع الدستوري **constitutional consensus**. المادة الأولى تتمثل فى أن تحديد الحقوق الممنوحة لكل المواطنين؛ مبدأ الحرية المتساوية عند "رولز" – لابد أن تُقر بوضوح "مرة واحدة وإلى الأبد" وجميع هذه الحقوق لابد أن تأخذ أولوية خاصة فى المجتمع. هذا المبدأ ينأى بتحديد الحقوق عن "حسبة المصالح الاجتماعية"، وبذلك فهو يرسى بوضوح وحزم قواعد التنافس السياسى."(٤٣) الفكرة الثانية أن المواطنين؛ فى مناقشة أمور عامة؛ يجب أن يعتمدوا على عمليات ما أسماه "رولز" بـ العقل العام **public reason**.(٤٤)

وسوف نناقش لاحقًا طبيعة العقل العام كما جاءت فى هذا المقام. أما الآن فحسبنا أن نقول: إن العقل العام يمثل مقاربة مشتركة للتشاور، وتطوير الأحكام حول أمور عامة. إنها مقاربة معنية بتحقيق إجماع مبدأى أو إجماع يحمى الحريات الأساسية للجميع. أما العنصر الأخير فى الإجماع المتداخل فيتمثل فى استعداد الناس لمقابلة بعضهم البعض فى "منتصف الطريق" وأن يعارضوا بعضهم البعض على شروط سياسية يمكن للجميع تقبلها على الملأ (٤٥).

وقبل أن نواصل مناقشتنا لهذه النقطة يحسن بنا أن نحصى التضمينات المهمة للفضيلة المدنية فى مفهوم الإجماع المتداخل. خاصة أن الإجماع المتداخل يجسد أبعاد الفضيلة المدنية الخاصة بالتسامح الذى وجدناه عند "لوك"، ورؤية "كانط" فى الاحترام المتبادل. فالإجماع المتداخل عند رولز يشتمل على تسامح لوك عند قوله؛ أى رولز: إننا علينا أن نتعلم كيف نتقابل، والآخرين فى منتصف الطريق. فنحن بهذه الطريقة إنما نتعلم كيف "نعيش، وندع غيرنا يعيش". كما أن البعدين الأولين فى الإجماع المتداخل يعدان من ناحية أخرى صوراً لمبدأ الاحترام المتبادل. ففى منح الآخرين نفس الحقوق التى نتوقعها لأنفسنا، وللمقربين منا، فنحن نضمن لكل فرد معاملة تتصف بحفظ الكرامة، واحترام الذات. علاوة على ذلك فإن مذهب العقل العام؛ مثله مثل رؤية "كانط" للاستخدام العام للعقل الذى ناقشناه فيما سبق؛ يتطلب من الأفراد مشاركة كل منهم

الآخر فى التشاور حول قضايا مشتركة، وعامة، وهو المشروع الذى يقتضى منا؛ كما سنرى فيما يأتى؛ أن نضع فى اعتبارنا وجهة نظر الآخرين ممن لا نتفق معهم. فنحن بهذه الطريقة إنما نفصح عن احترام تجاه الآخرين مرة أخرى، ولكن هذه المرة يرتبط الاحترام بمجهود كل منا فى إدخال الآخرين فى صياغة الاتفاقات بصدد قضايا عامة مهمة.

أيضًا يجب أن يكون واضحًا أن رولز يدمج مفهوم لوك فى التسامح، ولكن بأسلوب يعيد من صياغة الفكرة بصورة يعتد بها. فكما رأينا لم يشمل تسامح لوك أيًا من الكاثوليك، والملحدين، وهو ما يعود بحد كبير إلى أن رؤيته فى التسامح قد أوحت بأنه حتى عند اتفاق الناس نوى الرؤى المختلفة؛ على أن يعيشوا ويدعوا غيرهم يعيشون، فقد يظل هناك شعور عميق بالخلاف بين الناس، وهذا الشعور قد يساهم فى الميل نحو إنكار نفس الحقوق المتفق عليها للجميع على من يختلفون بشكل كبير معنا ولا يتقبلون المعايير الاجتماعية. فمفهوم لوك فى التسامح من شأنه أن يُستخدم لفرض مفاهيم شاملة محددة للعدالة، وملائمة فقط للإطار غير العام، على جميع المواطنين. وعن نفسه يتجنب رولز هذه المشكلة عن طريق تطعيم grafting التسامح بممارسة الاحترام المتبادل.

٦ – العقل العام والأسس الدستورية

يقوم مفهوم العقل العام على وجهة نظر مفادها أن الأفراد فى مناقشة، وحل الاختلافات بينهم فيما يخص أمورًا عامة عليهم أن يفسروا، ويوضحوا أساس وجهات نظرهم على اعتبار أن الجميع قد "يتوقعون، وبشكل ما، أن الآخرين قد يؤيدون هذه الرؤى بصفتها متسقة مع حريتهم، وتكافئهم"(٤٦) . وفى سبيل هذا يتبنى رولز مقاربة كانط فى الاستخدام العام للعقل الذى ناقشناها فيما سبق. خاصة أن "رولز" يأمل فى إيجاد وجهة نظر مشتركة يمكن من خلالها مناقشة الأسباب التى يستخدمها الناس فى تأييد مواقفهم، ومن ثم تحديد الأسباب التى من شأن الجميع أن يدعموها.(٤٧) إذن ما طبيعة أو المحتوى الدقيق لوجهة النظر المشتركة التى يوظفها رولز لتحقيق رؤيته لمفهوم الاستخدام العام للعقل عند كانط؟

بالنسبة لـ "رولز" يتطلب التفكير العام أن " يقوم الأفراد بإجراء نقاشاتهم الأساسية فى إطار ما يعتبره الجميع مفهومًا سياسيًا للعدالة يقوم على القيم التى يمكن للآخرين أن يؤيدوها أو يكون متوقعًا منهم ذلك على نحو معقول.(٤٨) والمفهوم السياسى للعدالة الذى يلاقى قبولاً؛ فى ذهن رولز؛ هو مفهوم ليبرالى يتلائم مع الرؤية الخاصة بإرساء دعائم ديمقراطية دستورية. فى هذا السياق يدعم التفكير العام مفهوماً سياسيًا للعدالة "يحدد" حقوقًا، وحرياتٍ، وفرصًا أساسية بعينها لكى "يفرد أولوية خاصة لهذه الحقوق، والحريات، والفرص" وأيضًا ليمنح الأفراد وسائل الاستفادة من حقوقهم، وحرياتهم، وفرصهم الأساسية.(٤٩) عمومًا فإن الحقوق الأساسية؛ حسب رولز؛ تشمل الحق فى التصويت، والحق فى المشاركة السياسية، وحرية الاعتقاد، والفكر، والاجتماع، وضمان حكم القانون(٥٠) . وفى المثال التالى الذى يبين كيفية استخدام العقل العام لتناول مسألة الإجهاض سأُضمِّن هذه القائمة المذكورة كلاً من الحق فى الخصوصية privacy، والحق فى المعاملة المتساوية equal treatment.

بالإضافة لما سبق؛ يجب أن يلتزم العقل العام بخطوط إرشادية معينة تحدد طريقة التفكير الواجب اتباعها.(٥١) ولكن ما تلك الخطوط الإرشادية؟ **أولاً** فى مناقشة أمور ذات أهمية عامة علينا أن نستخدم كلاً من معتقدات، ومقاربات التفكير التى وجدت فى سياق الفهم العام common sense بالإضافة أيضًا إلى مناهج ونتائج العلم.(٥٢) **ثانيًا** يجب على الناس أن يدعموا قيماً سياسية من شأنها تحقيق نقاش سياسى مفتوح للقضايا السياسية. خاصة أنه لابد من وجود التزام بالمدنية civility ، وأيضاً رفض لتحديد طبيعة المقاربة الأكثر عدلاً بالنسبة لقضية عامة أو ما يخص "العدالة الأساسية" فى ضوء مذاهب شاملة غير عامة nonpublic سواء دينية أو فلسفية (٥٣) .

ولاستعراض كيفية تناول العقل العام للقضايا سنستخدم فيما يلى مثال الإجهاض، ومن ثم سنشير إلى تلك الشروط التى فى ظلها لابد للنساء أن يكنَّ حرائر فى إنهاء حملهن. لمناقشة هذه القضية نحتاج أولاً أن نعرف أيًا من الحقوق ذات الصلة بهذه الحالة، يكون له سلطة الفصل القضائى. هناك الكثير من الحقوق المرشحة.

أولاً هناك الحق فى الخصوصية، وبعد ذلك هناك الحق فى معاملة متساوية. ولنأخذ الحق فى الخصوصية أولاً. فى هذه الحالة ستكون القضية متعلقة بما إذا كانت فكرة الحرية الفردية الخاصة؛ التى تحمى حرية الاختيار فيما يخص دين الفرد؛ تغطى اختيار المرأة فى إنهاء حملها أم لا؟ هل هناك حق فى الخصوصية يسمح للدولة أن تمنع التدخل فى معتقدات المرء الخاصة فى مجال بعينه، ولا تمنعه فى مجال آخر؟ وإذا كان يمكن للدولة أن تمنع فرض قيود على النساء فى مجال المعتقدات الدينية بينما تسمح بفرضها فى أمور الإجهاض، فكيف يمكن تبرير هذه الحالة من عدم الاتساق؟ أما فيما يخص المعاملة المتساوية فإن القضية تتعلق بما إذا كان من الإنصاف بالنسبة للنساء أن تُحرمن من الحق فى إجراء إجهاض فى حين أن الرجال لا يتحملون نفس العبء حتى فى ظل تساوى مسئوليات الطرفين فى مسألة وقوع الحمل.

فعلى أى أساس يحدد المرء أى الحقين؛ الخصوصية أم المعاملة المتساوية؛ تكون له سلطة الفصل القضائى فى هذا الأمر؟ على المرء أن يستخدم معايير مقبولة من التفكير والحجة المستخدمة بشكل شائع فى المجتمع. وهذا لا يعنى فقط تجنب مذاهب شاملة معينة مثل الحجج الدينية كأساس للحكم بل يعنى كذلك تقديم دليل جيد سليم يستند إلى تفكير صحيح. لنقل؛ على سبيل المثال؛ إننى أريد الدفع بأن الحق فى الخصوصية هو أساس الحق فى الإجهاض مبرهناً على ذلك بأن هذا حق ضرورى لمنع وقوع أضرار بالغة ضد النساء. ويمكننى فى ذلك أن أشير إلى أنه عندما لا يكون لدى النساء الحق فى الاختيار فى إجراء الإجهاض؛ مثلما يقتضى الحق فى الخصوصية؛ فإن تحكمهم فى أجسادهن أصبح متروكاً لغيرهن، وهو ما يؤدى إلى عواقب وخيمة. فالنساء اللائى أردن الإجهاض عليهنَّ أن يذهبن إلى عيادات الدهاليز المظلمة back al-ley (*) ليجرين العملية بواسطة أناس غير مؤهلين، وغالباً ما تجرى عمليات الإجهاض فى هذه الأوضاع دون الاعتناء أو الاعتبار لأمان النساء.

(*) back-alley abortion، وفى إنجلترا وإستراليا back-street abortion عملية إجهاض غير قانونية تجرى فى ظروف خطرة على أيدي أشخاص غير مؤهلين طبيباً . وقد اخترنا هذا المقابل فى العربية لارتباط عمليات الإجهاض فى مجتمعنا بالسرية والخوف من إجرائها سواء بالنسبة للمرأة أو الطبيب الذى يقوم بالعملية.(المترجم) .

فى المقابل نجد المؤيد لمبدأ المعاملة المتساوية قد يدفع بوجود ظلم بيِّن يُرتكب ضد النساء عندما تعرضت حياتهن بشكل غير منصف لأضرار لا تتناسب مع ما تعرض إليه الرجل من مسئولية نحو الأطفال. وبالإشارة إلى الدراسات الإمبريقية سيذكر المنادى بالمعاملة المتساوية للنساء أنه بسبب الافتقاد إلى المعاملة بالمثل فليس لدى النساء فرصة جيدة مثل الرجال فى تحقيق النجاح فى كثير من المجالات المهنية المتنوعة. ومعيار المعاملة المتساوية يجب أن يأخذ الأولوية قبل معيار الخصوصية فى هذه الرؤية ، لأن المساواة قيمة ذات أهمية أعلى بشكل عام من الخصوصية. وبالطبع سيدفع المؤيدون لمعيار الخصوصية بالموقف المقابل.

وسيمضى المؤيدون لكل من الموقفين السابقين فى توضيح كيف يجب؛ على الصعيد العملى؛ صياغة القانون بحيث يتيح من السياسة العامة ما يحقق أهداف الرؤى المطروحة. من شأن المنادين بالخصوصية أن يبحثوا عن سياسة تحمى حصول النساء؛ غير المقيد؛ على حق التعامل مع عيادات الإجهاض. ومن يريد التدخل فى شئون النساء فى هذا الخصوص لابد أن يُلجَم، ويخضع لعقوبات صارمة. فى حين أن المدافعين عن المعاملة المتساوية سيأملون فى تخصيص أموال فى السياسة العامة تتيح للنساء من أى مستوى اقتصادى فرصة اختيار الإجهاض. هذه الإمكانية من شأنها أن تتيح للنساء نفس المرونة المتوفرة للرجال؛ فيما يخص المسارات الوظيفية.

من الواضح أن المعارضين للإجهاض سيدفعون بأن كلاً من الحق فى الخصوصية، والحق فى المعاملة المتساوية لا يصلحان فى تبرير الإجهاض على الأقل عند تطبيق المؤيدين للإجهاض لهذه المفاهيم. وسيدفع هؤلاء الذين ينكرون الحق فى الإجهاض؛ بأن مؤيدى الإجهاض فى استخدامهم لأىٍ من الحقين؛ الحق فى الخصوصية أو الحق فى المعاملة المتساوية؛ لتبرير الإجهاض لا يولون اهتماماً بمصالح الجنين أو الأب. وهنا إذا كان للمرء أن يمنح الخصوصية أو المعاملة المتساوية لكلٍ من الجنين والأب ستكون الحجة إذن أننا فى ظل هذه المفاهيم من الحقوق يجب أن ننكر الإجهاض. فأى حق فى الخصوصية يناله هذا الجنين أو الأب المعارض لإجهاض طفله

المنتظر، أو بالطريقة نفسها أية فرصة للتعامل المتساوى تنتظر الجنين المجهض أو أب يفقد طفله بالإجهاض؟

مآل الأمر لابد وأن تصل المناقشة إلى نهاية، وبناءً على المناقشة لابد من الوصول إلى قرار بواسطة هيئة قانونية مثل المحكمة أو الهيئة التشريعية التى تحدد السياسة الخاصة بالقضية المطروحة. وتأسيسًا على وجهة نظر رولز للعقل العام، نفترض أن وجهات النظر المختلفة التى ناقشناها لتونا كانت جزءًا من عملية التشاور. ولكن بعد أن يتم استخلاص القرار من الممكن، والمحتمل ألا يتفق الناس مع السياسة التى تم التوصل إليها. وهو ما قد يحدث حتى وسط من يتفقون مع المبادئ الأساسية للعقل العام وما يوحى به من الحاجة إلى وجهة النظر المشتركة. فى هذه النقطة ماذا سيضمن أن هؤلاء؛ من غير المتفقين مع النتيجة؛ سيتسامحون رغم هذا معها، وأيضًا مع المجتمع الذى يطرحها؟

عمومًا؛ وما دام هناك محافظة على الإجماع المتداخل؛ فالأفراد يمكنهم التسامح ليس فقط مع المحصلات التى لا يتفقون معها بل أيضًا يمكنهم الاستمرار فى التسامح مع المجتمع والإطار السياسى للمجتمع الذى تخرج عنه هذه المحصلات. والسبب فى وجهة النظر هذه أن الإجماع من هذا النوع يشير إلى تأييد ما يدعوه رولز بـ الأصول الدستورية constitutional essentials أو العناصر الرئيسية للديمقراطية الدستورية(٥٤) تشير هذه الأصول الدستورية أولاً إلى فهم مشترك لما يشكل الحقوق، والحريات الأساسية؛ بما فى ذلك، وعلى سبيل المثال كما ذكرنا آنفًا؛ الحق فى التصويت، والمشاركة السياسية، وحرية الاعتقاد، والفكر، والاجتماع، وحماية القانون. كما تشتمل الأصول الدستورية على تلك المبادئ التى تحدد الهيكل العام للحكم؛ بما فى ذلك السلطات المختلفة، والقواعد المتنوعة للعملية السياسية؛ التى يجب على الجميع اتباعها (٥٥).

فعندما لا يتفق الناس مع نتائج التفكير العام يمكن للجميع أن يتسامحوا معها ومع العملية السياسية التى تنتجها لأنهم يقبلون الأصول الدستورية التى خلقت هذا

السياق الخاص بإقرار تلك النتائج. ومن ثم يمكن المحافظة وقتئذٍ على استقرار النظام السياسى فى مواجهة هذه الاختلافات، وعدم الاتفاق المستمر على السياسات.

٧ – المجتمع المدنى والليبرالية السياسية

عمومًا لا يمكن لمجتمع رولز الذى يجسد وجهة نظره فى الليبرالية السياسية أن يظل باقيًا إلا إذا دعم الناس قيم الإجماع المتداخل. فإذا ما اعتنق الناس، وأيضًا تصرفوا وفق معتقدات تنتهك من مبادئ هذا الإجماع لن يكون ممكنًا المحافظة على ديمقراطية دستورية. فهو؛ أى "رولز"؛ يتوقع أنه فى المجتمع الذى يضم قيم الليبرالية السياسية لن تكتسب المذاهب الأخلاقية الرافضة لمبادئ الإجماع المتداخل مطلقًا تلك الأهمية التى تخول لها القدرة على تقويض العدالة الأساسية للمجتمع (٥٦) على سبيل المثال فى مجتمع يدعم الإجماع المتداخل؛ كما وصفه رولز؛ سينتفى وجود مسعى لجماعة دينية فى استخدام أدوات الدولة لنفى الحقوق الدينية عن أعضاء ديانات أخرى.(٥٧) علاوة على وجود قضايا بعينها لن تؤخذ حتى فى الاعتبار داخل المجتمع الذى يصفه رولز. فأى جهد لتشريع العبودية سيعتبر انتهاكًا للمبادئ الأساسية للعدالة، ومن ثم "سيحذف من الأجندة (السياسية)."(٥٨) .

فما طرق المحافظة على تأييد الناس لقيم الإجماع المتداخل؟ تشير وجهة نظر رولز فى الليبرالية السياسية إلى عديد من الاقتراحات ندرج ثلاثة منها فيما يلى. ولكن قبل أن نمضى فى ذلك يجب أن يكون واضحًا أن الاقتراحات التالية ستكون ملزمة فقط لمن وجدوا فى إسهام رولز لليبرالية السياسية شيئًا مقبولًا، ولمن أرادوا بالتالى المحافظة على صيغة الديمقراطية الدستورية التى ينادى بها. أما عن الذين لا يدعمون رؤيته فى الليبرالية السياسية، فإن الاقتراحات التى نوردها فيما يلى لن تبدو كتبريرات ملزمة لدعم الإجماع المتداخل.

أولاً: يدفع رولز فى سبيل وجود حد أدنى من صيغ التعليم المدنى للمجتمع. على سبيل المثال لابد للأطفال الأعضاء فى طوائف دينية مختلفة بمن فيهم المعارضين للثقافة

الحديثة، ومن يرغبون بالتالى فى أن يعيش أعضاء جماعتهم بعيداً عن العالم الحديث أن ينالوا قسطاً من تعلم الأسس الدستورية للنظام السياسى الليبرالى بحيث "يعرفون بوجود حرية الاعتقاد فى مجتمعهم وأن الارتداد عن دين أو عقيدة ما ليست بجريمة يعاقب عليها القانون، وهذا كله يضمن ألا تقوم عضويتهم المستمرة فى طائفتهم الدينية عند بلوغهم سن النضج على جهل بحقوقهم الأساسية أو الخوف من العقاب على جرائم ليس لها وجود.(٥٩) كما أن التعليم داخل إطار دينى لابد أن يُعد الأطفال لأن يكونوا مكتفين بذاتهم، قادرين على التعاون مع غيرهم من أعضاء المجتمع بشكل منصف أو بما يحفظ الحقوق الأساسية لكل منهم (٦٠).

ثانياً: يعى رولز أن الناس الذين يدعمون قيم الإجماع المتداخل؛ إنما يفعلون ذلك لأنهم يتوقعون ألا تتدخل الدولة فى حياة الجماعات المختلفة التى تعتنق مذاهب أخلاقية مختلفة تتحلى جميعها بقدر من المعقولية. ونحو هذا الهدف يجب على الدولة أن تكون محايدة تجاه القيم، والطرق المختلفة للحياة التى تسود المجتمع بشرط ألا تكون القيم محل النقاش واقعة فى إطار "المفهوم السياسى العام للعدالة". فالواضح أن وجهة نظر رولز بصدد الحيادية أو فكرة أن الدولة يجب أن تمنح مساحة لتنوع القيم المتنافسة بدون تفضيل أى منها على الأخرى لا يعنى أن للناس الحق فى تتبع طريقة فى الحياة من شأنها أن تهدد بأى شكل ما الحقوق الأساسية للمواطنين فى المجتمع. فالحقيقة أنه ذكر أن وجهة نظره فى الحيادية أو ما يسميه بـ "أولوية الحق " **priority of right**؛ أو فكرة تأمين الحقوق الأساسية للجميع؛ " تسمح بأن تقتصر المفاهيم المباحة التى يمكن اتباعها على تلك (التى تحترم مبادئ العدالة)"(٦١)

فى هذه الحالة إذن لا يبدو من الملائم لإحدى الجماعات الدينية أن تُضمِّن فى تعليمها ما يقول إن ممارسى الجنسية المثلية أناس منحطون. هنا قد يدفع البعض بأن الدولة المحايدة عند رولز يجب أن تتيح للجماعات الدينية على الأقل التعليم بأن "اللوطيين" يفعلون أو يتصرفون بما يتنافى مع أوامر الله إذا كان هذا ما تعتقده تلك الجماعات شريطة أن يضمنوا فى الوقت نفسه داخل تعاليمهم أن اللوطيين يجب أن

يمنحوا الحقوق نفسها التى لغيرهم. ولكن كيف للمرء أن يلقن تعاليم تقول إن هذا الشخص ساقط فى نظر الرب ، ثم يعود ليقول إنه لابد أن يحصل على الحقوق نفسها الممنوحة للآخرين؟ حيث سيبدو الأمر إذن أن مذهب رولز من شأنه أن يقتضى بالجماعات التى تقر بمشاعر معادية للواط أن تغير من تعاليمها. الشيء نفسه قد يحدث بالنسبة لجماعات دينية تعتنق وجهات نظر معادية للسامية، فهذه الجماعات قد تدفع بأن من حقهم تماماً أن يلقنوا تعاليمهم المعادية للسامية كجزء من الالتزام الدينى، ولا ينتهكون معيار رولز لأنهم فى الوقت الذى يعظون فيه بعدم التسامح فهم يحثون الأعضاء على حفظ حقوق الناس جميعاً بمن فيهم اليهود.

ثالثاً: سيدعم الناس الإجماع المتداخل عندما يُتاح لهم كمواطنين الترويج أو الإعلاء من شأن مذاهب أخلاقية شاملة مقننة فى سياق عملية التفكير العام بصدد قضايا عامة، وهنا سيتفق رولز فى أنه من المقبول بالنسبة للأفراد أن يدخلوا العالم العام ويقدموا كأساس لموقفهم حيال قضية معينة أسباباً خاصة تنشأ عن تجربتهم الدينية. فهم يمكنهم عمل ذلك ولكن بشرط وجود أحد القيود المهمة. فهم فى تقديمهم قيمهم الأخلاقية الشاملة، يجب أن يعملوا على " تقوية فكرة العقل العام نفسه."[٦٢] هنا قد يدفع البعض بأن المجتمع فى حاجة لأن يولى القيم الدينية مزيداً من الاحترام من اجل مجموعة شاملة من الأسباب؛ تشمل تلك المعتقدات الدينية التى تساهم فى الاستقرار الأخلاقى أو التى تساعد الناس فى الحصول على الرضا والسعادة، والتى بدونها أيضاً لن توجد هذه السعادة والرضا فى وضع يسوده التنافس الشديد فى المجتمع الحديث. ويمكن لهذه القيم أن تُقدم فى سياق المجال العام **public realm** بطريقة تبين كيف أن التقاليد الدينية تقوِّى من قيم العقل العام. على سبيل المثال فى غمار ما يجرى من نقاش حول كيفية التعامل مع الأطفال المنحرفين، فإننى؛ هذا الشخص الذى لا يحفل بتعزيز أفكار دينية فى هذا الغرض؛ قد تتبدى لى فضيلة هذا النوع من التصرف إذا كان قد تسنى لى وقتها الوقوف على أن السياسات الدينية قد تساعد فى إرساء بيئة من شأنها تأمين ما يعد ذا قيمة رئيسة للعقل العام، أى الحقوق الأساسية لجميع الناس.

من الواضح أن تأثير الليبرالية السياسية؛ بالنسبة لـ "رولز"؛ على أعضاء المجتمع ستكون بمثابة المطالبة بضرورة تعليم قيم الإجماع المتداخل؛ من خلال هذا التنوع من الجماعات غير العامة مثل الكنيسة، والأسرة، وأيضًا الجماعات الأخرى فى المجتمع المدنى؛ وأن ننتظر من تلك الجماعات غير العامة الامتثال لتلك القيم. ومما لا شك فيه أن المفهوم السياسى عن العدالة عند "رولز"، وفى اتخاذه هذا الموقف، إنما يعلى من شأن مذهب أخلاقى شامل واحد ليس مخالفًا لمفهوم المجتمع حسن التنظيم الوارد فى كتابه نظرية فى العدالة. وهذا يعنى أن الأفراد عبر ارتباطاتهم فى المجالات غير العامة من المجتمع المدنى؛ بما فى ذلك الأسرة، والمؤسسات الدينية يجب أن يتأكدوا من أن المذاهب الرئيسة للمفهوم السياسى للعدالة عند رولز خاصة فيما يخص احترام الحقوق الأساسية للعقل العام، يجب أن يكون دائمًا محفوظًا ومصانًا. إن رولز يبدو؛ مثلما تشير سوزان أوكين Susan Okin بمفهومه عن الليبرالية السياسية؛ فى سبيله إلى الدفع بأن الأشخاص فى مجتمع عادل يجب أن ينظموا حياتهم ككل- وليس فقط الجوانب السياسية منها- بما يتفق مع العدالة."(٦٢)

مع ذلك فإن ميزة الشمولية التى تتصف بها الليبرالية السياسية عند رولز؛ هو ما يحبذها بدرجة كبيرة لدى المدافعين عن مجتمع مدنى ليبرالى. فهى أولًا وقبل كل شيء من شأنها بكل تأكيد ألا تسمح فقط بإمكانات متنوعة للحياة، بل أيضًا ستعمل كمصد ضد سلطة الحكومة. كما أن الحيز المستقل عند رولز يوجد فى إطار بيئة أخلاقية أوسع بل ويدعم من وجودها. هذه البيئة تشتمل على احترام الفضائل المتنوعة من تسامح واحترام متبادل. والفضيلة الأولى تطلب منا أن نعيش وندع غيرنا يعيشون مع أشخاص يعتنقون من القيم ما يختلف عن قيمنا. أما فضيلة الاحترام المتبادل فتتطلب منا النظر بدقة واعتبار فى رؤى الآخرين عند تناولنا لقضايا عامة مستفيدين فى ذلك بأداء العقل العام.

٨ - الرد والرد المضاد

قد يقتنع رولز بأن رؤيته للمجتمع المدنى تتجاوز التسامح من نوع "لتعيش وتدع غيرك يعيش" الذى وجد عند لوك. فلأن الأفراد ينخرطون فى التفكير العام مع بعضهم البعض فهم عاكفون على الاهتمام، والآخذ فى الاعتبار بوجهات النظر المختلفة فيما يتعلق بالقضايا العامة. وقد يرد لوك قائلاً إنه من الممكن أن يتقبل مقاربة رولز، ولكن ربما كان سيتساءل : كيف سيقدر رولز على إقناع الناس باعتناق مذاهب العقل العام وسط مجتمع يرزح الناس فيه تحت التزام بما يوجد فى الحياة غير العامة من قيم؟ ومن ثم من شأن لوك أن يدفع هنا بأنه لكى يتقبل الأفراد العقل العام- حتى كأساس لمناقشة قضايا عامة- يجب أن تخفف وطأة التزام الأفراد بالقيم غير العامة إلى حد كبير. وهو هدف لا يمكن تحقيقه إلا إذا تناول الأفراد القيم الخاصة بشىء من الشك skepticism. ولكن هل هذا محتمل، خاصة فى مجتمع يرتبط فيه الكثير من إحساس المرء بكيانه باعتقاده فى حقيقة قيمه الخاصة؟

رداً على ذلك كان من شأن "رولز" أن يدفع بأن الشك ليس هو القضية هنا. والأهم منه أن نفهم أولوية المجتمع المدنى فى حياة الناس. فحيث لا يفهم الأفراد الأهمية الشاملة للمجتمع المدنى لن توجد إذن إرادة قوية للحفاظ على مجتمع مدنى ليبرالى. وسيدعى رولز هنا أن حجته بصدد المجتمع المدنى إنما تفصح عن أهمية ذلك المجتمع من أجل تأمين الحقوق فى مجتمع تتنوع فيه وجهات النظر الأخلاقية تنوعًا شديداً. ودلالة حجته هنا أن البديل عن ذلك يتمثل فى سيطرة الدولة على المجتمع؛ حيث تفرض منظوراً أخلاقياً واحداً باستبعاد الآخرين؛ أى أن البديل ما هو إلا وضعًا لا ينقذنا منه سوى المجتمع المدنى.(٦٤)

وإذا أتينا لـ "روسُّو" فيمكن لـ "رولز" القول بأن "روسُّو" كان يأمل فى تحقيق إرادة عامة لن يكون من شأنها؛ بكل تأكيد؛ أن تلغى المجال غير العام ، ولكنها تحت كل الاحتمالات كان لها أن تقلل من ثقله. فلم يكن لدى روسو خيار إلا تقليص العالم الخاص بناءً على التزامه بمعايير العالم العام. ومن ثم سيدفع "رولز" بأن المجتمع

المدنى الحديث سيرفض "روسُّو" لأنه أبخس المجال غير العام قيمته. فمعظم الناس فى العالم المعاصر يرغبون فى جعل المجال غير العام أكثر اتساعًا، وبروزًا، وشأوًا. ومن ثم فهم يقاومون تعدى الحياة العامة على الحياة الخاصة من خلال التجربة الديمقراطية. علاوة على أن وجهة نظر "روسُّو" فيما يخص المشاركة العامة تفتقد إلى حدٍ ما؛ بالنسبة لـ "رولز"، ورغم ما تستحقه من ثناء؛ إلى نوع البناء الذى قدمه رولز من خلال رؤيته فى العقل العام. وسيدفع "رولز" بأن القيمة العظيمة للعقل العام كونه يتيح للأفراد تحقيق صيغة من الإجماع المبدئى المتمثل فى هذه الحالة فى وجهة نظر الأغلبية التى لا تنفى الحماية المتساوية لحقوق الجميع. إلا أن الإرادة العامة عند روسُّو قد تشجع الناس؛ حسب "رولز"؛ على الاجتماع معًا للبت فى قضايا معينة بغض النظر عن حقوق من لا يتفقون على مفهوم الصالح العام الذى تحدده الإرادة الجماعية للناس. ورغم أن روسُّو لم يكن ليأمل فى حدوث هذا فما المانع من وقوعه؟ من شأن العقل العام عند رولز أن يضمن؛ مثلما أمل هيجل فى ذلك؛ أن يتميز ما يظهر من إجماع بكونه إجماعًا قائمًا على مبادئ، إجماعًا يمضى قدمًا بالالتزام بمبادئ عقلية مشتركة.

ولا شك أن روسُّو كان سيرد على رولز بالتصريح بأن الأخير قد قلص العالم الخاص مثلما فعل هو بجعله خاضعًا لمعايير العقل العام. كما كان لـ "روسُّو" القول بأن "رولز" لم يضع بشكل كامل أساسًا للتفكير العام، والتشاور بين المواطنين، وذلك لأنه يتيح لكثير من وجهات النظر المتنوعة والمتناقضة فى الغالب أن تظل جزءًا من الحياة العامة لأعضاء المجتمع المدنى. هذا بالإضافة إلى ما يدفع به رولز من وجود مذاهب أخلاقية متعددة ولها معقوليتها؛ ما لم تكن متناقضة؛ موجودة فى الحيز الخاص للمجتمع المدنى. فإذا كان الأمر كذلك؛ والدفع هنا لـ "روسُّو" فإن التشاور بصدد القضايا سيتعرض دائمًا للتشوش بفعل وجهات النظر الأخلاقية المختلفة، والمتضاربة، مسببة بذلك صعوبة فى الاتفاق على طبيعة الخير العام، إذا ما لم يكن هذا مستحيلاً. ومن ثم يدفع روسُّو هنا فى سبيل الحاجة إلى دين مدنى من شأنه أن يقلل أو يخفض من وجود وأثر تلك المذاهب على التشاور العام ، بحيث يمكن التوصل إلى مفهوم للصالح العام. وهو التحرك الذى سيراه "رولز" مهددًا للحقوق الأساسية.

أما عن ليبرالية "مل" فهى تسعى؛ بالنسبة لـ "رولز"؛ إلى فرض مذهب أخلاقى شامل وحيد على المجتمع ككل.(٦٥) فـ "مل" وكما رأينا يؤكد على أهمية الملكات العليا للعقل ويربطها بحرية كاملة وكلية. سيدفع رولز هنا بأن الأمر بالنسبة للبعض، بل لكثيرين فى الحقيقة، يتمثل فى وجود قيم أكثر أهمية مثل العيش فى سياق من التقاليد الدينية، أو تكوين صداقات، أو التمتع بوقت الفراغ. ولا يمكن إنكار أى من هذه القيم بدون تفويض الحرية الكاملة لكل فرد. رد "مل" على رولز هنا يتمثل فى الزعم بأن "رولز" بإعلائه من العقل العام إنما يقوى فى الحقيقة نظرة "مل" بدون الاعتراف بذلك. فإذا كان للناس أن يجعلوا من العقل العام أساسًا للقرارات الخاصة بقضايا عامة سيكون عليهم أن يقللوا من أهمية الاتجاهات التى تعوق تطوير الملكات العليا عند "مل" حيث إن هذه الملكات العليا هى التى تجعل من الممكن التحقق الكامل للعقل العام. ومن شأن رولز هنا بالطبع ألا يقبل هذا النقد لرؤيته للعقل العام. ومن ثم سيزعم أن العقل العام؛ بالطريقة التى تناوله بها؛ وأيضًا وبالتأكيد وجهة نظره فى الليبرالية السياسية إنما وضعا لتقديم عرض واسع **a wide array** من الطرق المتنوعة للحياة. إلا أن "مل" كان سيدفع بأن "رولز" لا يمكنه السير فى اتجاهين فى وقت واحد. فهو لا يمكنه أن يعلى من مفهوم العقل العام الذى يتطلب وضع الملكات العليا فى أولوية الحياة ، بينما ينكر فى الوقت نفسه ضرورة إعطاء الأولوية لهذه الملكات.

ويأتى كانط بدوره ليدفع قائلاً: إنه لكى نضمن حماية تلك المؤسسات العادلة؛ من الضرورى أن نرسى دعائم نظام تنتظم فيه المصالح المتنوعة فى المجتمع بطريقة تسمح لها أن تقوم بالمراقبة والحد من نفوذ بعضها البعض. وبدون اتخاذ هذه المقاربة فحتى المؤسسات العادلة أو تلك المنطوية على تدعيم مبادئ منصفة ستتعرض للجَور من قِبل أى من المصالح أو ائتلاف المصالح المسيطر على المجتمع. إلا أن "رولز" سيرفض هنا ما يشير إليه بـ "أسلوب التعايش السلمى المؤقت" **modus vivendi** كأساس لتدعيم المؤسسات العادلة، وسيلمح إلى مثال التسامح الدينى فى توضيح موقفه؛ ففى هذا الوضع تتعلم الجماعات المختلفة تحمل بعضهم البعض. ولكن قيامهم بذلك يعتمد على توازن القوة بينهم. فعندما ينعدم هذا التوازن؛ مثلما يحدث على سبيل المثال عندما

تحرز مجموعة ما قوة تفوق الجماعات الأخرى؛ يسقط التعايش، ووقتئذٍ لا تعد الجماعة الأقل شأنًا؛ فيما يتعلق بالقوة؛ من بين المتسامح معهم.(٦٦) إذن بالنسبة لـ "رولز" هناك حاجة لوجود أساس أقوى لتأمين المؤسسات العادلة، ولذلك يدفع بأنه لكى نحافظ على مجتمع مدنى ملتزم بتأمين الحقوق للجميع؛ يجب على المواطنين أن يتحلوا بالتزام قوى بالقيم المرتبطة برؤيته فى الليبرالية السياسية؛ بما فى ذلك تدعيم ما يدعوه بالإجماع المتداخل.

رد هيجل على رولز كما هو متصور سيكون بدفعه أن رؤية الأخير فيما يخص العلاقة بين الدولة والمجتمع ليست مصورة على نحو جيد. فقد وصف هيجل؛ كما نتذكر؛ المجتمع المدنى على أنه يتألف من مصالح متصارعة لن تحترم من جانبها حاجات المجتمع الأكبر. ولتحقيق آمال الصالح العام تدخل الدولة المجتمع المدنى لتحدد المعايير التى يجب على المصالح الاجتماعية المختلفة أن تكيف نفسها وفقًا لها. وقد حققت الدولة هذا الهدف من خلال الحفاظ على ما أسماه هيجل بالنقابات. وهنا سيرد "رولز" على هذه الرؤية الخاصة بالعلاقة بين الدولة والمجتمع؛ بدرجة كبيرة من الشك. فالأهمية الأساسية بالنسبة لـ "رولز" أن تكون الجماعات المختلفة التى تصنع هذا الحيز المستقل من المجتمع المدنى حرة فى اتباع مذاهبها الأخلاقية، وطرقها فى الحياة التى تقرها بنفسها. وإلا لكان للدولة أن تتدخل فى أنشطة هذه الجماعات، وتحدد نظراتها العامة، فهى إذن ستفرض على هذه الجماعات مذهبًا أخلاقيًا شاملاً، ومن ثم سيكون من شأنها أن تقوض ما تستحقه هذه الجماعات من استقلالية، وهى المقاربة التى قد تهدد الحقوق التى تضمنها الليبرالية السياسية عند رولز.

وبالنسبة لرؤية هيجل الخاصة بأن الصالح العام لا يمكن أن يخدم جيداً فى المجتمع المدنى بدون وجود الدولة؛ كما تصورها؛ سيرد "رولز" قائلاً إنه وفقًا لرؤيته عن المجتمع المدنى تعمل الدولة فى ضوء احترام تلك الأسس الدستورية التى تضمن الحقوق الأساسية لكل فرد فى المجتمع. علاوة على ضرورة وجود عملية من التفكير العام يشارك الأفراد من خلالها وجهات نظر بعضهم البعض، ويبحثون معًا عن

الأسباب العامة التى يمكن للجميع قبولها كأساس للسياسات. وهذه المقاربة ستكون من شأنها مساعدة الأفراد فى التغلب على الاتجاهات المتمركزة حول خدمة الذات بحيث يمكنهم العمل مع بعضهم البعض ليفصحوا عن حاجات المجتمع ككل بدون وجود أى من نقابات هيجل أو ما قد يوصف بالنسبة لـ "رولز" بدولة هيجل الأكثر اقتحاماً.

٩ - الانتقال إلى المحافظين: نقد المؤمنين بالقيم الجمعية لـ رولز

استكمالاً لرؤيتنا حول "رولز" أود أن أقدم نقداً من قبل المؤمنين بالقيم الجمعية لعمله. وهو نقد يمثل انتقالاً إلى الرؤى المحافظة للمجتمع المدنى، والتى سنناقشها فى الفصل الآتى. فالمؤمنين بالقيم الجمعية" ؛ مثلهم مثل المحافظين **conservatives**؛ يرون الهوية الفردية ناشئة عن ارتباطات الناس ببعضهم البعض، وبالقيم الجمعية فى سياق جماعى. فهل تدمر الرؤى الليبرالية هذه الارتباطات تحت مسمى إعلاء الحرية والحقوق؟ يعد هذا السؤال محوراً للتفكير الجمعى، وللتفكير المحافظ. ولتتبع أو بلورة نقد جمعى لـ "رولز"؛ يمثل جسراً ينقلنا إلى الحجج المحافظة؛ سأرجع هنا إلى كتاب **الليبرالية وحدود العدالة Liberalism and the Limits of Justice** للكاتب مايكل ساندل **Michael Sandel** (٦٧).

يدفع مايكل ساندل بأن مفهوم رولز للمجتمع أو ما يدعوه ساندل بالمفهوم العاطفى **Sentimental concept** للمجتمع يعد ضعيفًا للغاية فى تحقيق أهداف مفهوم "رولز" عن العدالة.(٦٨) فيزعم ساندل قائلاً إنه لتقديم التضحيات الضرورية لنظرية "رولز" فى العدالة بما فى ذلك على سبيل المثال قيام الأعضاء الأفضل حالاً فى المجتمع بتوزيع المنافع على الأعضاء الأسوأ حالاً يقتضى ضرورة وجود أواصر صلة قوية بين الناس، والمجتمع الذى يطلب منهم تقديم التضحيات من أجله. ولإيجاد رابط يتميز بما يكفى من القوة لأن يجعل من مشاركة الأفراد الأفضل حالاً امتيازاتهم مع الآخرين أمراً ممكنًا سيكون من الضرورى أن يحددوا هويتهم الخاصة، وأهدافهم الرئيسية بطرق تتفق مع تصور معايير المجتمع والأهداف العامة له. وعندما تُرى هوية الناس فى جزء

منها منبثقة عن الخبرة المشتركة مع الآخرين الذين يلتزمون مثلهم تماماً بالمحافظة على معايير وأقانيم مماثلة فإنهم لا يخلقون رابطاً قوياً مع هذه المعايير فحسب بل أيضا مع من يدعمها من الناس. وهذه الحقيقة تزيد من احتمال أن يصير الناس على استعداد للتضحية ببعض من مزاياهم ومنافعهم من أجل الخير الأعظم للمجتمع. وهذه الرؤية لا تعنى أن الناس لا يمكنهم؛ على صعيد آخر؛ ألا يكسروا هذه الروابط، ولكن تعنى؛ أنه إذا كان الناس فى سبيلهم إلى تقديم التضحيات للآخرين؛ فيجب عليهم أن يفكروا فى أنفسهم بصفتهم فى رباط وثيق بمن يقدمون إليهم المساعدة والتضحية. فبناءً على هذه الرؤية، حسب ساندل فإننا عندما نقول إن أعضاء مجتمع مترابطون بفعل الشعور بالاجتماعية فليس من اليسير القول بأن الكثير منهم يقر بمشاعر كوميونية، ويسعى وراء أهداف كوميونية؛ بل نفهم وقتئذ أنهم يدركون هويتهم ... بالصفة التى يضعها لهم المجتمع الذى يعدون أنفسهم جزءاً منه.(٦٩)

بالنسبة لـ "ساندل" لن يتوفر لمجتمع "رولز" ما يكفى من القوة لتأمين هذا النوع من التضحيات التى سيسديها الناس إليه إذا كان خليقاً بهم تحقيق ما وضعه رولز من أهداف. هذا لأن رولز يرفض أن يكون الشعور القوى بالاجتماعية أساساً لإرساء الهوية الفردية. لماذا سيكون المجتمع السياسى عند رولز بهذا الضعف الشديد؟ بالنسبة لـ "ساندل" يحدد الأفراد عند رولز أهدافهم الشخصية وخططهم فى الحياة ليس فى إطار وضع اجتماعى ما ولكن خارجه (٧٠) . لاشك أن الذات **self** عند رولز تظهر فى إطار سياق من الوقائع التى تضم قيم عامة، ووجهات نظر معينة. ولكن هذه الذات تعمل كما لو كانت هذه القيم ليس لها بالضرورة أثر على الذات التى يصير عليها المرء. فيقول "ساندل ": المرء (الشخص) ... عند رولز دائماً ما يكون؛ وبلا مزايدة؛ سابقاً على قيمه، وغاياته، ولا يقف تشكله عليهما بصورة كاملة.(٧١) .لأن النفس دائماً ما تحافظ على مسافة بينها وبين قيم الوضع الذى يعيش المرء فيه، علاوة على ذلك ونظراً لأن أساس الارتباطات العامة تجاه الآخرين تبقى فى استناد الناس؛ فى هويتهم وكيانهم؛ على قيم عامة، وبسبب أن الأشخاص عند رولز لن يفعلوا هذا فى الحقيقة – فإنهم لن يضعوا أساساً قوياً لارتباطات مشتركة نحو الآخرين. وبالتالى فإن

رؤية رولز بالنسبة لـ "ساندل" توحى بأنه "ليس هناك التزام يمكن أن يحكم قبضته على بحيث لا يمكنني أن أفهم نفسى بدونه. ليس من تحويل لأغراض وخطط الحياة أن يكون بهذا القدر من الإخلال بالاستقرار بحيث يمزق خطوط ومعالم هويتى. وليس من مشروع يمكن أن يكون بدرجة الجوهرية بحيث يكون التحول عنه بمثابة دعوة إلى الشك فى الشخصية التى أكون عليها.(٧٢) ليس هناك فى ذلك كله بالطبع ما يقول إن رولز ينفى وجود وضع مشترك يعيش الأفراد فى ظلّه خارج حياتهم. فـ "رولز" يرسى دعائم نظام من القواعد التى تأمن لكل فرد تلك الحقوق التى تتيح له اتباع مسار حياته، وخططه وفق ما يختاره. ويجب على كل فرد أن يكون فى وضع يخول له إقرار أى نفع له يرغب فى تتبعه. فليس من الواجب أن يكون هناك مفهوم خاص للخير يصبح على كل فرد أن يخضع له، فاقداً بذلك حرية تحديد المفهوم الذى يرتضيه فى تتبع مسار حياته. ودائمًا ما يعطى رولز الأولوية للحقوق على أى مفهوم للصالح العام الذى من شأن الأفراد أن يخضعوا له.(٧٣) .

وهنا فإن الإطار القائم على الحقوق عند رولز يوحى عند ساندل بـ "ذات" ضحلة أو ذات لا تبدو سوى مجرد وعى بمطالبنا ورغباتنا الراهنة المباشرة."(٧٤) هذا النمط من الذات يعمل فقط بالأصالة عن تلك الرغبات، والحاجات الحادثة له على مدار حياته. إلا أن ساندل يدفع بوجود ذات أكثر عمقًا وتأملاً. هذه الذات المتأملة تسمح للمرء أن يفهم ارتباطه بذلك النمط من المجتمع الذى يطرحه رولز جانبًا، ولكنه فى الوقت نفسه ومثلما أشرنا توًا ؛ حسب ساندل؛ يعد رولز فى حاجة فعلية إليه. وهذه الذات الأعمق هى نتاج "ارتباطاتها، ومعارفها المتنوعة، والمختلفة..."(٧٥) فالذات عند ساندل تدرك أنها تعتمد بشكل شديد على مجتمع معين. ويتأمل المرء لنفسه من هذه الزاوية فهو يدرك الطريقة التى تتشكل بها هويته أو كيانه الداخلى بفعل العلاقات أو الارتباطات المختلفة التى يقيمها المرء مع الآخرين ممن يتقاسمون معه الكثير من الأشياء، والقيم بشكل عام. والذات الأعمق ليست مجرد ذات ساعية إلى رغبات، وحاجات بل هى قادرة على تأجيل السعى وراء هذه الأمور إلى حين تقر أيًا من أساسيات المجتمع الأوسع، والأطول أمداً يجب أن تأخذ الأولوية.

فالذات عند ساندل تبدو متجددة وفق القيم السائدة فى المجتمع الذى يعيش فيه المرء ووفق الحاجة إلى تدعيم تلك القيم عبر مسار حياته.(٧٦) فى هذا الإطار ستفصح الذات عند ساندل عن العلاقات المميزة للفرد العاكف على تدعيم شرائع التزام الفضيلة المدنية للمجتمع بالصالح العام. فى سبيل هذا ستضع هذه النفس نسقًا من القواعد التى تضمن الحقوق لكل فرد فى سياق يؤكد أن الأبعاد الاجتماعية للحياة ليست مُهددة بأى حال من الأحوال لتلك الحقوق. حيث إن الناس لها حقوق ومن ثم سيحصلون عليها فى سياق تُحدد فيه الأهداف أو الغايات من الحياة التى نسعى وراءها من منطلق حقوقنا، فى ضوء القيم المسترشد بها والمعايير الخاصة بالمجتمع. عندما نحدد الحقوق بهذا الأسلوب حينئذٍ فقط يكون من الممكن أن يستمر الناس فى شعورهم بالتعلق والارتباط المتبادل مع مفاهيم مشتركة للصالح العام.

ومن شأن رولز بالطبع أن يرد بأن مجتمعه المدنى الليبرالى يستند إلى قيم رئيسة للمجتمع ، خاصة المعايير المتصلة بالإجماع المتداخل كما وصفه. وهنا يمكن للأفراد أن يتعرفوا على المعايير الخاصة بمجتمعات بعينها، ويجعلوا منها أساسًا لهويتهم. فإذا كان المرء راغبًا فى أن يصير متدينًا يجب أن يتعرف على المعايير الدينية، ويصبح عضواً فى جماعة أو مجتمع متدين، وإذا رغب فى الارتباط بمزايا حياة جمالية يمكنه أن يصبح إذن عضواً فى جمعية للفنون، وهكذا. كل ما يطلبه رولز أننا فى مسار ارتباطنا بأية جمعية أو جماعة لا نلقى بأنفسنا فى وضع يجردنا من أى حق من حقوقنا الأساسية. فالالتزام الاجتماعى لا يمكن أن يكون بالقوة الكافية إذا تعرضت هذه الحقوق للتهديد؛ فإذا ما حدث ذلك سيتساءل "رولز" وقتئذ ما إذا كان نقد المؤمنين بالقيم الجمعية يهدد الحقوق الأساسية باسم إعلاء الأساس الاجتماعى للهوية، أم لا؟

هوامش الفصل الثانى عشر

(١) 8482, A Theory of Justice, (Cambridge: Harvard University Press,1971) .

(٢) John Rawls, Political Liberalism, (New York: Columbia University Press, 1993) .

(٣) Rawls, A Theory of Justice, pp . 11 - 17 .

(٤) المرجع السابق.، ص ص ١٣٦ – ٣٧ .

(٥) المرجع السابق.، ص ١٣٧ .

(٦) المرجع السابق.، ص ١٤٢ .

(٧) المرجع السابق.، ص ص ١٥٢ – ٥٣ .

(٨) المرجع السابق.، ص ٦٢ .

(٩) المرجع السابق.، ص ص ٦٠ ، ٨٣ .

(١٠) المرجع السابق.، ص ٦١ .

(١١) المرجع السابق.، ص ص ٨٣ – ٨٤ .

(١٢) المرجع السابق.، ص ص ٧٤ – ٧٥ .

(١٣) المرجع السابق.، ص ٦١ .

(١٤) المرجع السابق.، ص ٦٢, Also, Rawls, Political Liberalism, ص ٢١٨ .

(١٥) Stephen Holmes " The Gatekeeper," review of Rawls's Political Liberalism, The New Republic October 11, 1993, p . 42 .

(١٦) Rawls, A Theory of Justice, p. 62

(١٧) Rawls, Political Liberalism, pp 318 .Also Rawls, A Theory of Justice, p 62 .

(١٨) Rawls, A Theory of Justice, pp 453 - 54 .

(١٩) المرجع السابق.، ص ٥٢١ .

(٢٠) المرجع السابق.، ص ص ٥٥٢ – ٣٢ .

(٢١) المرجع السابق.، ص ٥٢٣ .

(٢٢) المرجع السابق.، ص ٥٢٣ .

(٢٣) المرجع السابق.، ص ٤٥٨ .

(٢٤) المرجع السابق.، ص ص ٤٦١ ، ٤٦٤ – ٦٨، ٤٧٠ ، ٤٧٢ .

(٢٥) Rawls, Political Liberalism xvii. Also see, Susan Moller Okin's review of Rawls's Political Liberalism in America Political Science Review. 87 : 4 December, 1993, p.1010 .

(٢٦) Rawls, Political Liberalism, p. xvi

(٢٧) المرجع السابق،، ص xviii, Emphasis is added.

(٢٨) المرجع السابق،، ص xvi.

(٢٩) المرجع السابق،، ص ١٣ .

(٣٠) المرجع السابق،، ص ص ١١– ١٣ .

(٣١) المرجع السابق،، ص ص ١٣ – ١٤ .

(٣٢) المرجع السابق،، ص ص ١٧٥ ، ١٥٦ – ٥٧ .

(٣٣) المرجع السابق،، ص ١٥٧ .

(٣٤) المرجع السابق،، ص ١٤ . Also, ص ٢٢٠ .

(٣٥) المرجع السابق،، ص ٢٢٠ .

(٣٦) المرجع السابق،، ص ص ٢٢١–٢٢.

(٣٧) المرجع السابق،، ص ص ١٧٥ ، ١٤ .

(٣٨) المرجع السابق،، ص ١٧٥ .

(٣٩) المرجع السابق،، ص ١٧٥ .

(٤٠) المرجع السابق،، ص ٣٧، also ص ١٧٥ .

(٤١) المرجع السابق،، ص ص ١٥٦– ٥٧ .

(٤٢) المرجع السابق،، ص ١٣٤ .

(٤٣) المرجع السابق،، ص ١٦١.

(٤٤) المرجع السابق،، ص ص ١٦١– ٦٢ .

(٤٥) المرجع السابق،، ص ١٦٣ .

(٤٦) المرجع السابق،، ص ٢١٨ .

(٤٧) James Bohman "On this point see Public Reason and Cultural Pluralism," Political Theory, 32 : 2, May, 1995, pp. 258 - 60 .

(٤٨) Rawls, Political Liberalism, p. 226 .

(٤٩) المرجع السابق،، ص ٢٢٣ .

(٥٠) المرجع السابق،، ص ٢٢٧ .

(٥١) المرجع السابق،، ص ٢٢٣ .

(٥٢) المرجع السابق.، ص ٢٢٤ .

(٥٣) المرجع السابق.، ص ص ٢٢٤ – ٢٥ .

(٥٤) المرجع السابق.، ص ص ٢٢٧ – ٢٨ .

(٥٥) المرجع السابق.، ص ص ٢٢٧ ، ٢٣٠ ، ٢٣٢ .

(٥٦) المرجع السابق.، ص ٣٩ .

(٥٧) المرجع السابق.، ص ص ١٩٦ – ٩٧ .

(٥٨) المرجع السابق.، ص ١٥١,

(٥٩) John Rawls The Priority of Right over Idea of the Good," Philosophy and Public Affairs, 17", : 4 Fall, 1988, p . 267 .

(٦٠) المرجع السابق.، ص ٢٦٧ .

(٦١) Rawls, Political Liberalism, ص ص ١٩٢ – ٩٣ .

(٦٢) المرجع السابق.، ص ٢٤٧ .

(٦٣) Susan Moller Okin's review of Rawls's Political Liberalism in American Political Science Review, 87 : 4 December, 1993, p. 1011.

(٦٤) Rawls, Political Liberalism, ص ٣٧ .

(٦٥) المرجع السابق.، ص ١٩٩ .

(٦٦) المرجع السابق.، ص ص ١٤٧ – ٤٩ .

(٦٧) Michael J. Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983) .

(٦٨) المرجع السابق.، ص ص ١٤٧ – ٥١ . Also see Michael Sandel, The Unencumbered Self," Political Theory, ١٢: ١، Feb. ١٩٨٤، ص ٩٠ .

(٦٩) Michael J. Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, p, ص 150 .

(٧٠) المرجع السابق.، ص ١٩ – ٢٢.

(٧١) المرجع السابق.، ص ٢٢ .

(٧٢) المرجع السابق.، ص ٦٢ .

(٧٣) Michael Sandel, "The unencumbered Self," and Liberalism and the limits of justice, p, 154 .

(٧٤) Michael Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, p 160 .

(٧٥) المرجع السابق.، ص ١٥٣ .

(٧٦) المرجع السابق.، ص ١٧٣ .

الفصل الثالث عشر

الرؤية المحافظة

بيرك وتوكڤيل وأواكشوط

١- مقدمة

نتفحص في هذا الفصل أفكار كل من إدمون بيرك Edmund Burke (١٧٢٩ – ١٧٩٧) وألكسى دى توكفيل Alexis de Tocqueville (١٨٠٥ – ١٨٥٩)، ومايكل أواكشوط Michael Oakeshott(١٩٠١ – ١٩٩٠). وهم كتّاب يعد المجتمع بالنسبة لهم بمثابة مستودع للحكمة المتضمنة فى الخبرة التراكمية. فقد ناقش كلُ منهم المجتمع فى ضوء تلك القيم، والتقاليد، والمؤسسات التى ثبتت على محك الزمن فى مجرى مواجهة التحديات، والمشكلات المتواترة، والمستمرة ، حيث نرى أن التيار المحافظ يميل إلى رؤية هذه الأبعاد التقليدية للمجتمع كأسس ذات أهمية بالغة فى إرساء المجتمع المدنى الذى يمكنه منح كلٌ من الحقوق، والحريات، وأيضاً توفير مناخ من الفضيلة المدنية.

وإذا كانت الرؤى الليبرالية للمجتمع المدنى؛ تلك الساعية هى الأخرى إلى حماية حريات وحقوق الفرد فى إطار من الفضيلة المدنية ملائم لهذه الأهداف؛ لم تشدد دائماً على الصفة التقليدية للمجتمع كأساس لتأمين الحقوق، والحرية فإن الكتاب الليبراليين على أية حال ينطلقون من فكرة تتعلق بما يجب أن يكون عليه المجتمع الصالح؛ أى مجتمعاً يعلى من شأن الحرية، والحقوق، ومن ثم فهم يخلقون من الشرائع ما يبدو بمثابة مقاربات عقلانية لتحقيق هذه الفكرة. أى أن أسس المجتمع المدنى تتمثل؛ بالنسبة لليبراليين؛ فى تلك الحلول التى تعتبر عقلانية، وتشير إلى أساس للتغلب على العوائق المختلفة التى تقف فى سبيل الحريات، والحقوق. فقد رأى "هوبز" Hobbes أنه من الضرورى لتحقيق الحرية أن نتغلب على الميول المدمرة فى الطبيعة الإنسانية وذلك بتشكيل مجتمع مدنى يقوم على قوانين طبيعية (عقلية)، ووجود الدولة اللوياثانية Levia-than القوية لتطبيق هذه القوانين. وبالنسبة لـ "لوك" Locke فحتى رغم أن "حالة الطبيعة" قد ظُن بها فى البداية أنها سلمية هادئة؛ فإنها سرعان ما تصبح ساحة يملؤها الصراع تماماً مثل حالة الطبيعة عند هوبز، ومن ثم يأتى المجتمع المدنى الذى يفصح عن التزام بالحقوق الطبيعية، ويقوم على التسامح، وحكم الأغلبية المقيدة ليخلق التأمين الضرورى للحريات المتساوية. أما عند "كانط" Kant فإن الناس لديهم نزوع طبيعى نحو العمل بطرق تخدم ذاتهم، وأن الهدف العقلانى لتأمين حرية كل شخص

لا يمكن تحقيقه إلا عندما يتم تنظيم المجتمع بطريقة تكون المصالح المختلفة فيها متقابلة، ومتعارضة مع بعضها البعض. أما بالنسبة لـ "ستيوارت مل" **Mill** فالحرية فى المجتمع المدنى لا تُدرك إلا عندما يتم إرساء دعائم ثقافة فكرية عالية، وأيضاً خبرة من الحكم النيابى للمساعدة على مواجهة الأنانية التى تطلق عنانها خبرة السوق. أما هيجل **Hegel** فقد أكد على رؤية للتاريخ تبين القاعدة العقلية للمجتمع المدنى فى مؤسسات من قبيل النقابات والدولة، والتى يلقن كل منها الأفراد تعاليم تقتضى منهم أن يسلكوا بطرق تتغلب على أنانية السوق، وتحمى كلاً من الحقوق الفردية، والصالح العام. وأخيراً وجدنا "رولز" **Rawls** قد سعى لإقامة مجتمع يمكنه التغلب على مهددات الحرية التى يطرحها التنوع. وكان مفهومه عن العدالة قائمًا لحماية الحيز المستقل المكون من الجماعات، والمنظمات التى تشكل المجتمع المدنى. ولكن بسبب قلقه من أن تفرض هذه الجماعات مذاهبها الأخلاقية الخاصة على بعضها البعض فقد دافع رولز عن مفهوم سياسى يتطلب من كل عضو فى المجتمع أن يحترم حقوق جميع الأعضاء الآخرين.

فى المقابل سيحاول الكتاب المحافظون فى مجال المجتمع المدنى أن يضعوا أيدينا على أهمية التقاليد التى تساهم فى المجتمع المدنى عن طريق تأمين الحرية التى يضمنها ذلك المجتمع. ومن ثم سيسعى المحافظون إلى الخروج من هذه التقاليد بتعلم تلك الحقائق العملية، والمستمرة التى تساعد؛ أينما دُعمت بشكل صحيح؛ فى المحافظة على التزام طويل الأمد بالمجتمع المدنى.

بالإضافة إلى أن هذه التقاليد ستكون قاعدة أو أرضية لهوية كل شخص. وقد ناقشنا ما شابه ذلك فيما قدمه "ساندل" **Sandel** من نقد المؤمنين بالقيم الجمعية ضد رولز فى الفصل السابق. فالأفراد يتلقون شعوراً واضحًا بهويتهم؛ بما فى ذلك معرفة القيم الجوهرية التى تمدهم بجوهر حياتهم؛ عندما يتقاسمون، ويشاركون الآخرين تقاليد، وقيماً عامة. وبالنسبة للمحافظين ليست القضية إلى أى مدى نحن أحرار، فبدون وجود تقاليد مشتركة ستفتقد حياتنا للجوهر. لأنه رغم أننا قد نستطيع الاختيار من بين الإمكانات الكثيرة للحياة فنحن سنفتقد امتلاك القيم الجوهرية مثل الأفكار الدينية؛ على حد قول بيرك؛ أو القدرة على المشاركة فى خبرة ديمقراطية كما

سيروج توكفيل. فالقيم من هذا النوع تمنح هدفًا ، ومعنى لحياتنا علاوة على أنه فى خلق الفرد لهوية مرهونة بالوضع الاجتماعى يجد المرء نفسه فى نظام إنما وضع لتقدير أهمية المجتمع فى المساهمة فى التطوير الكامل لكل فرد. وبناءً على معرفة أهمية المجتمع يتعرف الأفراد على الحاجة إلى المحافظة على احترام المجتمع المدنى الذى يضمن ذلك النوع من المجتمع.

فى هذه الحالات الخاصة بالكتاب المحافظين الثلاثة الذين نناقشهم فى هذا الفصل نجد أن التقاليد والعادات مأخوذة كمصادر رئيسية مساهمة فى تأمين شعور بين الناس بالهوية الشخصية، وحماية الحقوق الأساسة، والتزام بالفضيلة المدنية.(١) وسوف يدافع كل كاتب نناقشه فى هذا الفصل عن أنواع مختلفة من القيم الاجتماعية التى تعتبر مسئولة عن كل من التماسك الاجتماعى، والهوية الفردية، ومن ثم هناك مفاهيم مختلفة للمجتمع، ودور الفضيلة المدنية الذى تلعبه فى المجتمع. بالنسبة لـ "بيرك"؛ فبالإضافة إلى الدين، والاهتمام بالتقاليد المرتبطة بكل من الأرستقراطية الطبيعية natural aristocracy، والنظام الطبيعى natural order للمجتمع؛ يتصف المجتمع باحترام أهمية الانتماءات المحلية والاعتدال. وبالنسبة لـ "توكفيل" الذى بيَّن أيضًا مثل بيرك أهمية الدين، والاعتدال هناك أهمية بالغة أُضفيت على الحيز المستقل للجماعات الطوعية، وأيضًا صيغة من الروح الفردية التى تعكسها بل وتشكلها الخبرة الديمقراطية. بالنسبة أيضًا لـ "توكفيل" تحل روح المساواة محل الأرستقراطية الطبيعية عند بيرك. أما اواكشوط فيسعى إلى تحديد تلك التقاليد التى تجعل من الممكن تحقيق مدى من إمكانيات الحياة فى حين تحرر الناس من الطغيان، والنظم الخاصة بالتنظيمات الضخمة التى تفرض إرادتها على الناس، وتنكر عليهم حريتهم. فى اختيارنا لهؤلاء المفكرين المحافظين الثلاثة، يتمثل قصدنا إذن فى إظهار أن مذهب المحافظين يحتوى؛ شأنه في ذلك شأن التيار الليبرالى؛ على أصوات متنوعة ومختلفة.

٢- إدموند بيرك: الغرض من المجتمع المدنى

زاول إدموند بيرك العمل السياى لزمن طويل كعضو فى البرلمان البريطانى إبان القرن الثامن عشر،(*) وكان واحداً ممن هاجموا الثورة الفرنسية(٢) مع ذلك لابد لنا من توضيح أن "بيرك" لم يكن فى المقابل معارضاً للثورة بشكل عام لأنه أيد الثورة الأمريكية. تُرى لماذا يؤيد ثورة دون الأخرى؟(**) لقد أيد الثورة الأمريكية لأنه لم يتفق مع السياسات البريطانية التى هددت مشروعات الرخاء التجارية فى أمريكا. فقد رأى بيرك أن الوضع التجارى الأمريكى قد اتبع منهج السوق الحرة الذى ارتبط بصيغة من الحياة الاقتصادية المنظمة لذاتها عملت كقيد أو كابح على تدخل الحكومة فى حياة الناس، وساهمت فى الاستقرار الاجتماعى بتأمين حقوق الملكية. ولكن فى فرنسا سعى الثوار إلى الفتك بالتقاليد الموجهة للمجتمع بما فى ذلك ما له صله بالملكية **property**، والتجارة بالإضافة إلى المؤسسة الوحيدة التى كانت تحاول المحافظة على هذه التقاليد متمثلة فى الملكية **monarchy** والتى كان "بيرك" يؤيدها.(٣) لذلك فى حالة الثورة

(*) كان "بيرك" برلمانياً كبيراً من اللويغ (حزب الأحرار الإنجليزى) ذا طبع عنيف، وفكر قليل المنهجية (على الأقل فى عرض قناعاته). انظر **"تاريخ الفكر السياسى"**: جان توشار، وآخرون، ترجمة د. على مقلد. الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،١٩٨٣ . (المترجم) .

(**) فى الزمن الذى كانت فيه قارتان تصطخبان بأكبر ثورتين ديمقراطيتين هما الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية فى سنة ١٨٧٠ كان بيرك يصدر كتابه تأملات فى الثورة الفرنسية يهاجم فيه الثورة الفرنسية بأسبابها وأهدافها معتبراً إن فكرة حقوق الإنسان التى نادى بها روسو وحتى تلك التى حددها لوك، فكرة مجردة لا تقوم على حقيقة. وما الحقوق الطبيعية إلا من اختلاق الإنسان؛ ذلك أن العلاقات الاجتماعية بنظره وجدت مع الإنسان ولم تطرأ عليه. ولكن بيرك فى الوقت نفسه، اعتبر أن العلاقات فى المجتمع تتغير مع حاجات هذا المجتمع. واعترف بأهمية الرأى العام واعتبره أقوى سند للدولة. ولم يتردد بيرك فى مناصرة مطالب المستعمرات الأمريكية، والدفاع عن حقوق الهنود الحمر، والمطالبة بحمايتهم من استغلال الشركات والمؤسسات التجارية البريطانية. ولكنه من جهة ثانية ظل يعتبر أن السيادة فى إنجلترا ليست ملكاً للشعب باعتباره لا يستطيع أن يقوم بأعباء الحكم. ومطالب الشعب إذا توافقت مع استمرار الحكم ومبادئ العدالة والعقل تصبح بمثابة قوانين تقيد الطبقة الحاكمة ليس إلا. وعلى هذا فإن السيادة هى ملك البرلمان الذى يمثل دور الحكم فى مطالب الشعب، وهذه السيادة هى نتيجة تطور تاريخى ودستور. انظر : د. فاروق سعد، "الأمير- تراث الفكر السياسى قبل الأمير وبعده"، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت،١٩٨٥ . (المترجم)

الأمريكية ذاد الثوار عن تقاليد اجتماعية نافعة، ولكنهم فى فرنسا هدموا هذه التقاليد، لذلك فقد أيد بيرك الثورة الأولى دونًا عن الثانية.

لقد بدت معظم كتابات "بيرك" السياسية فى صورة خطب أو حجج قُدمت كرد على قضايا سياسية بعينها(*). فرد فعله على الثورة الفرنسية كانت مناسبة لكتابة بيان عن المبادئ السياسية التى كان يستند عليها فى عمله.(٤) وفى مناقشة كتابه " تأملات فى الثورة الفرنسية" Reflections on the Revolution of France نتتبع هنا بعض هذه المبادئ، ونقدم مراجعة لمنظوره فى المجتمع المدنى. وسوف نناقش فى هذه الجزئية مواقف "بيرك" ورؤيته لأسس المجتمع المدنى بما فى ذلك أهمية الحقوق، وأيضًا دور الحكومة فى المجتمع المدنى.

فما هى إذن رؤية بيرك فى المجتمع المدنى؟ المجتمع المدنى يجب أن يحمى حقوق الأفراد. وفى التأكيد على الحقوق عند "بيرك" لا شك أن المجتمع المدنى يعد محل تحبيذ وتطلع، لأنه طريقة للحياة افضل قدرة على تلبية الحاجات الإنسانية الأساسية. يقول "بيرك" هنا: "إذا كان للمجتمع المدنى أن يقوم لصالح الإنسان فإن كل المصالح التى قام من أجلها تصبح من حقه أى الإنسان. فهو شريعة للإحسان beneficence والقانون نفسه هو إحسان مستند فى عمله إلى قواعد.(٥) فبفضل وجود حاجات أساسية لدى الأفراد يكون لهم الحق فى أشياء متنوعة بما فى ذلك، وعلى سبيل المثال، الحق فى العدالة فيما يتعلق بالطريقة التى تعاملهم بها الدولة، وأيضًا بعلاقاتهم بالآخرين بالإضافة إلى الحق فى الانتفاع بعملهم وقدرتهم على تحقيق حياة كريمة، والحق فى تعليم أطفالهم، وفى وراثة أملاك الآباء، والحق فى تلقى "العزاء عند الموت" أو بمعنى آخر حق الناس المشاركة فى الدين.

كما أنه من شأن المجتمع المدنى أن يتيح للمواطنين الحق فى نصيب عادل فى كل ما يمكن للمجتمع؛ بكل ما أوتى من مهارة وقوة؛ أن يصنعه من أجلهم.(٦) مع ذلك ووفق

(*) لم يكتب "بيرك" بحثًا حول النظرية السياسية، وأفكاره حول السياسة معروضة فى رسائل، وخطب، ومقالات هجومية ظرفية وهو ينطلق من الأقوال المأثورة ومن نفقات شاعرية أو جدالية، ومن حجج ضد الإنسان هادفاً فى أغلب الأحيان إلى نتيجة عملية. انظر : جان توشار، ص. ٥١٢ (المترجم) .

هذه الرؤية، فحتى مع امتلاك الجميع للحق نفسه فى معاملة عادلة فلن يكون مآل كل شخص إلى المزايا، والمنافع المادية نفسها. فالأمر عند بيرك "أن الناس يمتلكون حقوقًا متساوية، ولكن ليس فى أشياء متساوية (٧) . ومن شأن رؤية بيرك فى المجتمع المدنى أن تسمح لمن يمتلكون قدرات أعلى أن يجنوا نصيبًا أكبر من ثروة المجتمع عندما تكون جهودهم منتجة، ونافعة للمجتمع. وهذه الخاصية للمجتمع المدنى إنما تشير إلى عزم "بيرك" على التوكيد بشدة على حماية الأرستقراطية الطبيعية، وهى من أحد معالم فكر بيرك التى بسنناقشها لاحقًا .

ومنظور بيرك فى المجتمع المدنى يساعد على استجلاء السبب الذى لم يجعله يرسى دعائم الحكم على حجة الحقوق الطبيعية (*) natural rights. فهناك مذهبًا للحقوق الطبيعية أُستخدم؛ كما رأينا عند "لوك"؛ فى تبرير الالتزامات من جانب الحكومة تجاه حماية الحقوق. على سبيل المثال يشير هذا المذهب إلى أن الأفراد يمتلكون حريات معينة بفضل كونهم بشرًا، لهم حقوق لا يمكن لأية حكومة أن تتخطاها. ورغم عدم إنكاره وجود حقوق طبيعية أساسية معينه للجميع إلا أن "بيرك" قد دفع بأن مذاهب الحقوق الطبيعية لا يمكن استخدامها كأساس لتأسيس حكومة.(٨) فقد رفض بيرك هذه المقاربة لأنه اعتقد كما رأينا، أن الحقوق كانت نتاجًا لالتزام المجتمع بتأمين الحاجات الإنسانية. وذكر "أن الحكم هو تدبير من حكمة الإنسان لتوفير رغباته. فالإنسان له الحق فى أن تتوفر له هذه الرغبات بفعل هذه الحكمة"(٩) .

(*) مفهوم الحق الطبيعى المتميز عن الحق الوضعى قديم قدم الفلسفة. وهو يبرز فى العصور الإغريقية القديمة (تمييز أنتيغون بين القوانين المكتوبة والقوانين غير المكتوبة)، وقد أخذت المسيحية هذا المفهوم، الذى يظهر القانون الطبيعي كأنه التعبير عن الإرادة الإلهية. ومن ثم لا يمكن القول إن القرن السابع عشر هو مخترع الحق الطبيعى. كذلك غروسيوس، الذى اعتُبر خطأً منشئ الحق الطبيعي، والقانون الدولى، وهو ليس له يد في هذا ولا ذاك. وعمله يتعلق حصراً وشكلاً وأساساً التراث السكولائى ومؤلفاته تعد عملاً يراوح بين الحق الطبيعى الميتافيزيقى، والحق العقلاني. وقد كان الحق الطبيعى فى نظر غروسيوس "هو قرار عقل سليم ينظر فى أمر من الأمور فيحكم عليه بحسب مناسبته أو مخالفته للطبيعة العاقلة المؤانسة، هل هو فاسد أخلاقياً أم غير فاسد وبالتالى هل هذا العمل واجب أو مخلوق من قبل الله خالق هذه الطبيعة". وهذا التعريف معقد تجد فيه صدى المحاجات بين سوارين، وفاسكيز وهو يدل على كل ما يدين به غروسيوس للذين سبقوه. انظر :المرجع السابق . (المترجم) .

وفى رفضه القبول بالحقوق الطبيعية أساسًا للحكم رفض بيرك وجهة النظر القائلة بأن الحكومة إنما توجد للإعلاء من رؤية للمجتمع تتصف بالتجريد والكمال an abstract and perfected view. توحى هذه الرؤية الكاملة للمجتمع بطراز من المجتمع المستقبلى الذى سيحل محل النظام القائم بصورة كاملة. لماذا تعد هذه المقاربة مشكلة بالنسبة لـ "بيرك"؟ لأسباب عديدة: أولاً عندما يعلم الأفراد أن بإمكانهم العيش بما يتفق مع فكرة مجردة للمجتمع الكامل فهم بالضرورة سيتخذون موقفًا مفاده أن أى شىء يرغبون فيه يمكنهم الحصول عليه، وتبرير هذا الموقف وقتئذ هو أن لديهم حقًّا طبيعيًا فى جميع الأشياء الممكنة فى الطراز المكتمل الكامل للمجتمع. فبفعل الحق فى كل الأشياء فهم يريدون كل شىء".(١٠)

وأينما يسود هذا الاتجاه ستعم الفوضى anarchy، ولن يصير المجتمع حينئذ قابلاً للسيطرة أو الحكم. وقد رفض بيرك هذا الوضع لاعتقاده أن "المجتمع لا يتطلب فقط إخضاع عواطف الأفراد بل أيضًا هناك ضرورة لإحباط، وبصورة متكررة، جنوح الأفراد جملة وتفصيلاً (١١) .

إن المواطنين فى حاجة إلى التعرف على التزاماتهم بتدعيم معايير الفضيلة المدنية لأن هذه المعايير تُعاين، وتكبح العواطف الجامحة. إذن فامتلاك الحقوق لا يعنى مجرد امتلاك ترخيص بالعمل بطرق تخول لنا إحراز حاجاتنا الأساسية؛ بل بالإضافة إلى ذلك تدل على كوابح أو قيود على الحياة يجب على الجميع الامتثال لها. "وبموجب هذا المفهوم فإن القيود على الناس، وحرياتهم أيضًا لابد وأن تحسب من ضمن جملة حقوقهم."(١٢) وهذا الجانب يعد مهمًا فى عدنا لـ "بيرك" واحداً من ضمن مفكرى المجتمع المدنى ؛ لأن من المذاهب الأساسية للمجتمع المدنى التى يشترك فيها بيرك مع المفكرين الآخرين للمجتمع المدنى هو أن الحقوق لا يمكن أن تستمر إلا فى وضع يتضمن التزامًا بتلك الفضائل المدنية التى تضع من الكوابح ما يجب على الجميع الامتثال لها.

المشكلة الثانية عند "بيرك" فيما يخص حجة الحقوق الطبيعية، والمفهوم المجرد لمجتمع كامل أن حجة الحقوق الطبيعية كانت ترمز إلى إخفاق هذه المقاربة فى إدراك

أن الحقوق ليست منقوشة على الأحجار ولكنها تتغير بتغير ظروف المجتمع. فقد ذكر أن طبيعة الحريات، وأيضاً الكوابح تختلف باختلاف الظروف، وأنه لا يمكن إرساؤها وفق أية قاعدة مجردة(*) : وليس هناك حمق أكثر من أن تناقش الحقوق وفق هذا المبدأ.[١٣] فبتغير الظروف تنشأ الشكوك المتعلقة بما يجب أن يكون بمثابة حق أو حد ملائم يفرض على السلوك الإنساني. على سبيل المثال، نرى اليوم خلافًا كبيراً حول قضية ما يعنيه إعمال القانون في مجال سلوك الشرطة. هل يمكن للشرطة أن تستوقف وتفتش الشخص لمجرد أنه يبدو مثيراً للشك أم عليهم الاحتكام لمزيد من الإرشادات المؤكدة، وشديدة الإقناع والتي بدونها سيعدون بذلك من المنتهكين لحق الأفراد في الخصوصية؟

وحيث توجد خلافات حول ما يمثل الأفضل في أمور من هذا النوع لا يمكننا أن نعتمد على مبدأ مجرد لإقرار الوضع الأفضل، وهذا يعني، على سبيل المثال، أنه بدلاً من جعل مبدأ واحد مجرداً – كالحق في الخصوصية على سبيل المثال – أساساً للحكم لابد أن نسأل أنفسنا، في سياق تحديد طبيعة الممارسة الشرطية السليمة، عن الآثار الكلية المنتظرة من تغير الممارسات الموجودة. فإذا نحن قررنا أن نتيجة تخويل الشرطة مزيداً من السلطة هو الحد من النشاط الإجرامي ، فان المجتمع قد يؤيد وقتئذ تخويل الشرطة مزيداً من السلطة حتى إذا كان هذا يعني انتهاكاً للحق في الخصوصية بشكل أو بآخر. وهذه النتيجة قد تكون مقبولة لأنه أحياناً ستقضى

(*) اتهم "بيرك" في كتابه "تأملات في الثورة الفرنسية": الذي يستند إليه الكاتب هنا؛ هذه الثورة بأنها ثمرة عقل الفلاسفة المجرد، الذي لا يمكنه أن يولد سوى الفوضى والعنف. وحين يتخذ الوطنيون الفرنسيون هدفًا لهم إقامة الحرية والمساواة العالمية، إنما يديرون ظهورهم للطبيعة. ولا ريب أن فكرة الطبيعة التي يستند إليها بيرك تفتقر إلى الوضوح: فهو يدخل فيها اعتبارات لاهوتية – متوقفة على الربوبية المبهمة – كما يدخل فيها مراجع نرائعية – معرفة البشر بالطبيعة وفقًا لاختبارهم. لكننا بكل وضوح نشعر بأن هناك واقعاً لا يتوقف علينا ولا يمكننا الإلمام به إلا استناداً إلى التراث الذي صنعه الأجداد ببطء، وإلى تجاربنا الخاصة، وهو يقود إلى رفض المشاريع الصادرة بقرارات والمراهنة على ميتافيزيقا الإنسانية بوصفها مشاريع خرقاء وخطيرة. إن دستوراً من صنع التأمل هو دستور غير فاعل ولا عملي. انظر **"تاريخ الأفكار السياسية، فرانسوا شاتيل**، ترجمة خليل أحمد خليل، كتاب الفكر العربي، ١٩٨٤.(المترجم) .

الضرورة أن نوسع من سلطات الشرطة على حساب الحق فى الخصوصية بحيث يمكن للأفراد أن يغدوا إلى أعمالهم اليومية دون خوف.

إن من الأسباب التى تجعل من مقاربة "بيرك" مقاربة محافظة هو أن نقطة البداية عنده؛ فيما يخص التفكير فى قضايا من قبيل ممارسات الشرطة؛ تتمثل فى السؤال عن الآثار التى ستقع على المجتمع من جراء تغيير ما هو واقع من ممارسات، وإذا حسبنا أن الأثر سيكون فى صالح الناس يمكن تغيير ما هو موجود من ممارسات. ولكن فيما يخص مناقشة التغيرات بالنسبة للمجتمع، فنحن إذا بدأنا من صورة مجردة لمجتمع مثالى، إنما نبحث عن مجتمع يمكن أن يجسد أحد المُثل، وقتئذ لا نسأل أو نبالى بما إذا كانت التغيرات المرغوبة للطرق الموجودة فى الحياة تسبب أضراراً حادة بالنسبة للناس أم لا.

ومن ثم كان من شأن "بيرك" أن يرفض الرؤية العقلانية للمجتمع المدنى تلك الرؤية المطابقة والنموذجية فى فكر كثير من الليبراليين الذين سبق مناقشتهم، فالرؤى الليبرالية بشكل عام انطلقت فى الغالب من افتراضات أساسية حول الحياة السياسية مثل تلك التى وجدناها عند "هوبز" أو "لوك" فى حالة الطبيعة، أو فى توقعات هيجل ومفاهيمه للمجتمع المدنى، أو مفهوم رولز للوضع الأصلى، فمن خلال تلك الفروض تم رسم صورة أو طراز مكتمل من السياسة والمجتمع. إلا أن هذه المقاربة قصرت عن الغرض لأنها أخفقت تماماً فى أن تضع فى الاعتبار كيف أن تمزيق الممارسات الموجودة قد يضر بقدرة المجتمع المدنى على تأمين الحاجات الأساسية. ومن الضرورى دائماً أن نفهم بوضوح ما أسماه وولدرن **Waldron**– نقلاً عن "بيرك"– بـ "الحكمة الغامضة" **mysterious wisdom** التى دعمت وفسرت المجتمع.(١٤) تلك الحكمة التى أهملتها أو أسقطتها المقاربات العقلانية من اعتبارها، والتى يجب على الأفراد أن يفهموها ويعملوا وفقاً لها إذا كنا بصدد المحافظة على مجتمع يصون الحرية الإنسانية.

وبناءً على رؤية بيرك لأسس المجتمع المدنى بما فى ذلك مكانة الحقوق، فإن السؤال المتبقى لنا هنا يخص الدور الذى ستلعبه الحكومة فى المجتمع المدنى عند

بيرك. بالنسبة له وكما يقول "فروهنن" Frohnen :إن الحكومة تعمل قليلاً ... وتتصرف وفق قواعد نفعية للغاية."(١٥) يجب على الحكومة أن تعلى من شأن المساواة، والمنفعة. والمساواة هنا تعنى أن الحكومة عليها معاملة الأفراد بشكل متساو فيما يرتبط بالقانون، وفى إعلائها المنفعة يجب أن تضمن؛ أى الحكومة؛ أن القوانين فى صالح جميع المواطنين، وأنها تقوم بتأمين الحاجات الأساسية.(١٦) ولكن فى شروعها فى هذه الأنشطة يجب عليها أن تتحرك بخطى حثيثة وحذرة رافضة أن تجعل من رؤية مجردة وكاملة للمجتمع أساساً لتصرفها. كما أنها لن تكون هى القوة الاجتماعية الرئيسية فى بث الفضيلة. فالمبشرون الحقيقيون بالفضيلة ومعلميها ليست سوى التقاليد، والعادات الخاصة بالمجتمع التى يجب على الحكومة أن تحميها من أولئك الذين يحاولون تقويضها مثل الملحدين، وأيضاً مثلما يقول فروهنن : "أولئك الأشخاص الذين لا يعترفون بالحاجة إلى حفظ وإعلاء ما يوجد من تقاليد، وأساليب، ومفاخر."(١٧)

٣- الأرستقراطية الطبيعية

مثلما أشرنا فيما سبق ، فإن المجتمع الذى يقوم على التقاليد هو مجتمع تدرب لردح من الزمن على ممارسة أفضل الطرق لتحقيق، وحفظ الحاجات الأساسية، وعلى الأفراد أن يحترموا ما ينتج عن ذلك من ترتيبات. فالمواطنون لديهم التزامات مميزة متضمنة فى تقاليدهم ، وأعرافهم ، فما طبيعة تلك الالتزامات؟ من الضرورة اللازمة أن يتقبل الأفراد حقيقة كون المجتمع مقسماً إلى أدوار مختلفة منظمة تنظيماً هيراركياً hierarchically وأنهم يخدمون المجتمع من خلال هذه الأدوار التى يجدون أنفسهم عليها. ويدفع "فروهنن" هنا بأن هناك – حسب "بيرك"– "بسلسلة عظيمة للوجود" Great Chain of Being يكون لدى كل شخص فيها مكان معين فى التنظيم العام للمجتمع. والبعض منا بما لديه من مواهب وفضيلة رفيعة فائقة يمكنه المساهمة بشكل أعظم من غيره فى الحياة العامة، متضمناً ذلك الأنساق السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية.(١٨) فى هذا الإطار يقبل بيرك بوجود أرستقراطية موروثة hereditary قائلاً :

إنها "نوع من التفوق المنظم اللائق، نوع من الأفضلية... تُكتسب عند الميلاد، ليست بمصطنعة ولا بظالمة ولا تعوزها الحصافة"(١٩).

"Some decent regulated pre-eminence, some preference ...given to birth, is neither unnatural, nor unjust, nor impolitic "

ولكن فى الوقت نفسه نجد أن بيرك سَلَّمَ بوجود "أرستقراطية طبيعية." قائلاً : "ويل لأمة تنبذ بجنون وإثم عمل المواهب، والفضائل سواء مدنية، أو عسكرية، أو دينية، تلك المواهب التى وهبت لشرف المجتمع، وخدمته.(٢٠) لقد انتظر بيرك أن يتم تقلد المناصب على أساس المواهب. فتلبية الحاجات المختلفة للمجتمع يمكن أن تتم على أحسن حال إذا ما أتيحت الفرصة لمن هم أكثر قدرة على تولى هذا الأمر. فى هذه الحالة لا يجب للخلفية الطبقية الوراثية أن تقف فى سبيل تطور أو نشوء أرستقراطية طبيعية. وقد ذكر "بيرك" فى كتابه "تأملات فى الثورة الفرنسية" رداً على نقد وجه له، " أتحسبنى أتمنى لو حصرت القوة والسلطة والتميز فى النسب، والأسماء، والألقاب؟ لا يا سيدى ليس هناك من مؤهلات للحكم إلا الفضيلة، والحكمة الفعلية أو المفترضة اللتان بمجرد وجودهما بالفعل يكون لديهما فى أية دولة أو ظرف أو مهنة أو حرفة جواز المرور السماوى للمكانة، والشرف الإنسانى"(٢١).

فى تدعيمه للأرستقراطية الطبيعية دافع بيرك عن مجتمع يستند إلى نخبة مؤهَّلة كطريقة أفضل لحفظ الاستقرار، والعدالة العامة للمجتمع. فكيف سيتم انتقاء نخبة طبيعية لأغراض إدارة الحكومة؟ الانتخابات ستكون بمثابة أساس مقبول لتحديد الأرستقراطية الطبيعية.(٢٢) فمفهوم "بيرك" فيما يخص التمثيل النيابى؛ مثلما يقول "هانا بيتكن" Hanna Pitkin؛ يفترض وجود "أرستقراطية من الفضيلة والحكمة منتخبة لتحكم من أجل صالح الأمة بكاملها، ولكن نظراً لان الأصوات الفعلية كانت مقصورة فى إنجلترا على أقلية صغيرة ، فنحن نرى أن قلة من المواطنين سينتخبون الصفوة ليمثلون الأمة بأسرها. وهنا فإن الأفراد ممثلون بالفعل حتى لو لم يكونوا مشاركين مباشرة فى انتخاب من يمثلهم وحتى إذا كان من يمثلهم نخبة لم تأت من نفس الطبقة التى ينوبون عنها(٢٣).

ولكن يبقى أن هذا الطراز من بدلاً الفعلى كما يدفع "بيتكن" لم يكن الطراز الوحيد الذى أراده "بيرك". فعادة ما ارتبط كل حًى بمصلحة خاصة زراعية أو تجارية أو حرفية. وكان من الوارد أن يكون لبعض الأحياء أو المناطق ممثل، وبعضها لا ينوب عنها أحد. فى تلك الحالة التى لا يقوم الناس فى إحدى المناطق بانتخاب ممثل عنهم بصورة مباشرة يمكن أن يوجد بدلاً من التمثيل الفعلى **actual representation**، تمثيل افتراضى **virtual representation** ، حيث إن الأعضاء المنتخبين لتمثيل مصالح منطقة معينة؛ ولنقل مصالح الزراعة؛ يصبحون ممثلين لهذه المصلحة أينما وجدت فى الدولة. وبنص كلام بيرك: هناك "كوميونة من المصالح، والتعاطف فى المشاعر، والرغبات بين من يعملون باسم أية فئة من الناس وبين هذه الفئة نفسها برغم أن النواب لا ينتخبون فعلياً بواسطة هذه الفئة."[٢٤] كما اعتقد "بيرك" أن أفضل نواب عن أية دائرة انتخابية لابد أن يكونوا من بين نخبة مؤهلة **qualified elite**. النخبة المثقفة والمتعلمة جيداً التى تتصف بالمهارة فى التشاور بصدد حاجات تلك الدائرة الانتخابية هى فقط التى يمكنها إقرار المصالح الحقيقية لتلك الدائرة [٢٥].

٤ – دور الفضيلة : أهمية الاعتدال

إعلاء بيرك من وجود نظام طبيعى للمجتمع ، افترض كما أشرنا تواً وجود نخب يمكنها أن تدلف إلى الساحة السياسية بفعل ما لديها من الحكمة عاملين بذلك من أجل الصالح العام. وفيما يتعلق بمن كان مؤهلاً لأن يكون ضمن النخبة؛ على الأقل فيما يخص البرلمان؛ من الواضح أن الملكية **property** كان لها الاعتبار الرئيسى. فنحن نرى "بيرك" قد هاجم المجلس القومى الفرنسى لأنه كان بالفعل خالياً من رجال أثرياء من ذوى الأملاك.[٢٦] الوحيدون الذين نجوا من النقد كانوا المحامين الذين خولت لهم شرعيتهم فى المقاضاة أن يُستثنوا من تلك التقاليد التى منحت الحماية للملكية الخاصة. وفى الإشارة للمحامين سأل بيرك: "هل كان لنا أن نتوقع أنهم

(اى المحامــــين) سـيـصـرفـون اهتمـامـهم إلى التمكن من الملكـيـة، فى حين أن وجـودهم كان دائمًا مـعتمـداً على مـا ينتاب الملكية من شكوك، وغـموض، وانعـدام الأمان؟(٢٧) .

لا شك أن سـبـبًا رئيسًا لتدعيم "بيرك" لذوى الأمـلاك أنه رآهم قـادرين على ممارسة فضيلة الاعتدال ، فتعلُّم اجتناب المغالاة أو التطرف فى نظرتنا وصنائعنا فى مجرى تتبعنا لأهداف حياتنا أو الاهتمام بالقضايا العامة تمثل فضيلة مدنية غاية فى الأهمية. لأنه حيث يكون نظام حياتنا اليومية متمثلًا فى مواقف متطرفة فلا غرو أن تتفكك آلة المجتمع مهددة بذلك صيرورة التقاليد والأعراف. فالمجلس التشريعى لابد أن يكون ساحة لمن هم قادرون على إظهار ما أسماه "بيرك" بالسلوك المعتدل الرزين." والطريقة الأفضل لتحقيق هذا الظرف أن تكون الهيئة التشريعية فى المجتمع مؤلفة ممن يمتلكون السمات التالية: من ذوى الأملاك، تعليم جيد، وتلك العادات التى توسع وتحرر من فـهـمـهم."(٢٨) لقد كـان فى ذهن بيـرك إذن أفـراد – رغم كـونـهم من ذوى الأمـلاك – فـهم مـا زالوا خـاضـعين لتلك الكوابح التى سـاعـد كل من التـعليم الجيـد والنظرة المتسعة على تأمينها." إنهم أناس مثقفون للغاية تعلموا الصفات الرئيسة للسلوك الصـالح ، خاصـة أنهم تعرضوا للعلم والفنون، فهم قـادرون على امتلاك رؤية متسعة لمدى واسع من القضـايا التى يواجهها المجتمع، إنهم مدربون على أن يكونوا نجباء، محترمين لمعايير العدالة، كما تعلموا أيضًا كيف يوفقون بين طرق الإنسان وطرق الرب.(٢٩)

كمـا أنه وبغرض الحفاظ على الفضيلة المدنية للاعتدال، نادى "بيـرك" بضرورة وجود بيئة سياسية مؤلفة من مصالح مختلفة يمكن لكل منها أن تعاين الأخرى وتحقق توازنًا معها. ففى المجتمع الذى لا تملك فيه طبقة واحدة كل السلطة؛ بينما تدرك كل طبقة ضرورة المشاركة فى السلطة؛ سيكون الناس قادرين على التسوية، والوصول إلى الحل الوسط، متجنبين بذلك الأشكال المتطرفة من التفكير. هذا الوضع إذن يعد أساس الوصول إلى القول بأن "التشاور ضرورة وليس خياراً ." وفائدة هذه المقاربة أن

القرارات التى يتم اتخاذها بواسطة التشاور والتسوية القائمة على المبادئ تضمن وجود سياسات ومناهج معتدلة. إنها لرؤية للسياسة من شأنها أن تمنع "الشر الماحق للإصلاح الصارم الفظ غير المؤهل، وتبين جميع الجهود المنفلتة للسلطة المتعسفة سواء على مستوى القليل أو الكثير" (٢٠) .

٥ - الانتماءات المحلية والدين

على الأرستقراط الطبيعيين أن يقوموا بمهامهم المرتبطة بالخدمات العامة على أكمل وجه تمامًا مثلما يجب على الشخص ذى المواهب الأخرى أن يقوم بواجباته المختلفة المتعلقة بدوره فى الحياة على أكمل وجه. والناس فى سبيلهم لذلك إنما يظهرون التزامًا بحياة من الفضيلة المدنية. الحفاظ على هذا التوجه يعد مسألة أساسية للتنظيم الصالح، والجيد للمجتمع. وقد دعم بيرك هذا الهدف دافعًا بأن حب الفضيلة إنما يتعمق من خلال الانتماءات المحلية المرتبطة بالأسرة، والجيرة، والمعتقدات المشتركة بما فى ذلك الديانة. بالنسبة لـ "بيرك" يصبح الوجدان الذى ينشأ لدى الناس نحو هؤلاء الأشخاص، وتلك الطرق من الحياة الأقرب منهم - أساسًا لالتزام متواصل ومستمر لتدعيم معايير الحياة المدنية (٢١) . كيف؟

عندما ننظر إلى المجتمع من زاوية أو منظور انتماءاتنا المحلية، كالأسرة، لن يصبح المجتمع بالنسبة لنا عالمًا واسعًا بعيدًا عن شخصنا، عالمًا يشعر تجاهه كل فرد بشعور الاستغراب والبعد. بل سيصبح ممثلاً لإطار من الود والبهجة: فهو الحى الذى نشأنا به، الأصدقاء الذين نقضى معهم أوقاتًا جميلة، المؤسسات الدينية التى تمنحنا السلوان، وهو أيضًا تلك الحكومة المحلية التى نتفاعل معها بصورة يومية. فى النظر إلى المجتمع بهذه الطريقة تنمو لدى الناس مشاعر وجدانية تجاه تلك المسئوليات المدنية التى تحفظ طريقة الحياة فى المجتمع، وتقاليد الحياة العامة التى يعشقها الجميع. وبدلاً من مجتمع يتألف من مصالح متصارعة فى حالة حرب دائمة، لدينا هنا مجتمع موحد يقوم على انتماءات مشتركة.

أما عن الشيء الذى يعد ذا أهمية خاصة فيما يخص الحفاظ على احترام الفضيلة المدنية والمجتمع فهو الدين ، فالإنسان بطبيعته "حيوان متدين" religious animal. وبالتالى فإن الإلحاد ليس فقط منافيًا للعقل بل أيضًا للغرائز الأساسية لدى الناس وهو من ثم "لا يمكن أن يسود طويلاً ."[٣٢] والواقع أن الدين يعد بمثابة "أساس المجتمع المدنى، ومصدر كل الخير والراحة."[٣٣] ولم يكن لدى بيرك سوى الاستهجان أو النفور من الثوار الفرنسيين الذين خربوا الحياة الدينية بهجومهم على الكنيسة الكاثوليكية وتهديدهم لممتلكاتها. إن الأفراد فى حاجة إلى فهم علاقتهم بالسماء، ومن ثم فعلى جميع المؤسسات الاجتماعية أن تدعم من "الروابط العقلية، والطبيعية التى تربط الإدراك، والوجدان الإنسانى بالسماء."[٣٤] فالدين هو أساس أى مجتمع مدنى لأنه يعلمنا أن كل ما هو خير إنما يأتى من عند الله بما فى ذلك الفضيلة، والأساليب الصالحة، وبالطبع الدولة نفسها. وذكر بيرك: أن الناس "يدركون أن الله قد وهبنا طبيعتنا لتكتمل بفضيلتنا، وشاء أيضًا أن يحقق الوسائل الضرورية لهذا الكمال لذلك أراد لنا الدولة "[٣٥] .

إذن فأعداء المجتمع المدنى إنما يتمثلون؛ حسب "بيرك"؛ فيمن يدمرون تقاليد المدنية، والدين باسم المساواة، وهو ما كان يفعله المنادون بالثورة الفرنسية. وفى إزهاق تقاليد النظام الصالح لن تُفقد فى هذه العملية سوى شروط تأمين الحقوق التى يقوم عليها مجتمع مدنى صالح. وسيبين لنا "توكڤيل" كما سنرى ، كيف أنه من الممكن الحفاظ على التزام "بيرك" بالفضيلة المدنية فى ظل اعتناق المساواة أيضًا . وقبل أن ننتقل إليه؛ أى توكڤيل؛ من الضرورى أن نقدم بعض التعليقات الإضافية حول "بيرك".

٦ - الهوية والفضيلة المدنية عند بيرك

كيف يمكن للهوية الفردية أن تتشكل فى مجتمع بيرك؟ يرى "بيرك" أنه لا يمكن تأمين الحاجات الأساسية للمرء إلا من خلال مجتمع يحمى حقوق كل فرد، ويكون متوقعًا منه المحافظة على تلك الفضائل المدنية المرتبطة بالحصول على الحقوق. وإحدى

المعانى المتضمنة فى هذا الإدراك أن المجتمع يستند على نظام طبيعى من القدرات يلعب فيه كل شخص دوراً معينًا . ومما يساعد على الحفاظ على الالتزام بإنجاز هذه الأدوار أن الأفراد ينظرون إلى أنفسهم كأشخاص مرتبطين بشكل وثيق، وحميم بالآخرين متمثلين على سبيل المثال فى الأصدقاء، والجيران. كما أن وجود شعور قوى من الالتزام الدينى يزيد من تماسك شعور المرء بالمجتمع، وترابطه مع الآخرين الذين يشكلون جزءًا مكملًا لحياة المرء، وفى وضع كهذا يشعر الناس بأنفسهم كجزء من نظام طبيعى للمجتمع ومن ثم لن يكونوا عرضة وقتئذ للتشكيك فيه.

ومع تمتع هُويَّات الناس بهذه القيم، والإفصاح عنها فى المجتمع المدنى الذى وصفه "بيرك"، ليس من الوارد أن يشكك الأفراد فى النظام الطبيعى الأخلاقى الذى من المتوقع أن يقبله الجميع. لن تكون هناك مفاهيم متصارعة للمجتمع كما هو الحال فى مجتمعنا الذى يدفع فيه البعض فى سبيل نظام طبيعى ويدفع آخرون ضده، أو المجتمع الذى يدعم البعض فيه ممارسات دينية بينما يشجبها غيرهم. إنه ذلك التنوع المعاصر للرؤى الأخلاقية الذى كان سببًا فى حجة "رولز" القائلة بوجود كثير من المفاهيم الأخلاقية المختلفة يمت كل منها بصلة لهوية ذاتية معينة ينحتها الأفراد لأنفسهم. وقد رأينا كيف بحث "رولز" عن خلق طريقة تضمن للأفراد من ذوى المفاهيم الأخلاقية المختلفة أن يجدوا طريقة للعيش فى سلام فى ظل احترام متبادل لحقوق بعضهم البعض. إلا أن هذا التعقيد أو التركيب الأخلاقى للحياة الذى تناوله "رولز" من خلال مفهومه الخاص بالإجماع المتداخل لم يقدر له أن يكون أحد البنود ذات الأهمية الرئيسية فى أجندة "بيرك". فالواقع أنه لو كان محتمًا على "بيرك" أن يواجه قضية التعددية الأخلاقية فربما كان سيدفع بأن الحقيقة التى تعكسها هذه التعددية على إطلاقها هى أنها تمثل انتصاراً للفردية المدمرة التى تحث، وتحض عليها النظرة الكمالية **perfectionist** للحكومة والمجتمع.

٧ - ألكس دى توكڤيل والالتزام بالمساواة :

نشر توكفيل Tocqueville المجلدين الأولين من بحثه "الديمقراطية فى أمريكا" Democracy in America عام ١٨٣٥ ونشر الأخيرين منه عام ١٨٤٠ [٣٦] وكان توكڤيل عالم اجتماع، سياسيًا نشطًا فى فرنسا.[٣٧] قدم لنا تحليلاً للأخلاق القومية الأمريكية؛ التى اسماها بـ "عادات القلب" habits of the heart أو الأفكار الرئيسية والآراء التى يعتنقها الأمريكيون، بالإضافة إلى ما قدمه من فهم للأفكار التى تشكل النظرة العامة، والعادات الفعلية للأمريكان.[٣٨] ولم تكن الحرية بالنسبة لـ "توكڤيل"؛ شأنه فى ذلك شأن "بيرك"؛ مجرد رخصة للمرء لعمل ما يحلو له، بل هى حق الانخراط فى تلك الأنشطة التى تسمح بها وتحث عليها المعتقدات، والتقاليد القائمة. وفى الامتثال لمعايير ذلك النظام فإن الفرد فى مسار إعلائه لحريته إنما يفصح عن الفضيلة.

إلا أن كلاً منهما كانت له نظرة مختلفة تماماً للنظام الموجود الذى يمنح الحرية الشكل والنموذج ، فبالنسبة لـ "بيرك" كان النظام الأرستقراطى؛ سواء الطبيعى أو الموروث؛ هو القوة المسيطرة التى تملك تشكيل الأمور فى المجتمع، ولكن بالنسبة لـ "توكفيل" كانت الحياة الأمريكية قد أحلّت النظام الأرستقراطى بالتزام جديد نحو الفردية والمساواة (*) وقد سعى "توكفيل" إلى إظهار طبيعة الحرية فى إطار مجتمع

(*) اكتشف "توكفيل" الديمقراطية فى أمريكا. وربما يكمن فى ذلك أصل تحليلاته الخارقة، والمبدعة كما يكمن أيضًا أصل حدودها. زد على ذلك أن تفسير مؤلفاته يطرح عدد معين من الصعوبيات المنهجية الطرائفية أوضحها ريمون آرون إيضاحًا كاملاً (**مراحل الفكر الاجتماعى، غاليمار، باريس، ١٩٦٧**). وعليه إذا قمنا بدمج بعض الفصول من كتابه "حول الديمقراطية فى أمريكا"، ومن كتابه "النظام القديم والثورة" الذى حاول فيه تحليل أزمة تاريخيّة الثورة الفرنسية، أدركنا انه يقوم بتكوين "نمط" المجتمع الديمقراطى تستخلص منه الاتجاهات الممكنة فى المجتمع المقبل. لكن بما إن السمات البنيوية للمجتمع الديمقراطى يمكنها أن تكون بعضها متصلاً بخواص المجتمع الأمريكى، وبعضها الآخر مستخرج من جوهر كل مجتمع ديمقراطى، فإن شكًا يحوم حول درجة تعميم الإجابات الصادرة عن توكفيل التى تبدو تارة منتسبة إلى الهوى والميل، وتارة منتسبة إلى النظام البديل. فعندما يتخير توكفيل بكل وضوح ويقف أمام البديل إما أن يكون المجتمع الديمقراطى استبدادياً ، وإما أن يكون ليبراليًا، فإن النموذج الأمريكى الذى يلهمه يمنعه بدون شك أن يتخيل الطريقة الإنمائية الديمقراطية الهشة، لكن الأصلية، الخاصة بالمجتمعات الأوروبية. انظر: "تاريخ الأفكار السياسية"؛ فرانسوا شاتليه، ترجمة د. خليل أحمد خليل، معهد الإنماء العربى، بيروت، ١٩٨٤ . (المترجم) .

ملتزم بهذه القيم الجديدة، وليس من شك انه فى سبيل ذلك اعتقد أن المجتمع الذى يعلى من شأن مذهب الفردية يمكنه فى الوقت نفسه المحافظة على نظام ملكى ، وهذا يعنى أن فى المجتمع الذى توجهه الروح الفردية يظل هناك إمكانية لوجود التزام بالفضيلة إذا كان المصلحة الذاتية - كما صورها أن تُفهم بالشكل الصحيح." والمصلحة الذاتية المفهومة بالشكل الصحيح تمثل ظرفًا يقوم الأفراد فيه بتتبعهم لحاجاتهم الخاصة بطرق تعلى فى الوقت نفسه من شأن خير أعم يتجاوز مصالحهم الخاصة. يقول "توكفيل" هنا : أن "الأمريكيون ... يتمتعون بتفسير كل فعل- تقريبًا - لحياتهم على أساس مبدأ الفهم الأمثل للمصلحة الذاتية."(٣٩) وقد ظن "توكفيل" أنه فى أمريكا كانت هناك فرصة طيبة لِفَهْم المصلحة الذاتية فى ضوء هذه المصطلحات بالذات، ولكن كانت الفرصة سانحة أيضًا لعدم تحقق ذلك. فى الحالة الأخيرة كان المجتمع المدنى سيمهد الطريق للطغيان أو الدولة المستبدة. إذن المجتمع المدنى فى حالة فهم المصلحة الذاتية بالشكل الصحيح؟ وما التهديدات التى يجب أن يواجهها المجتمع الأمريكى بغرض تأمين المجتمع المدنى وتجنب حدوث الطغيان ؟

٨ - الشغف بالمساواة

هناك شغف بالمساواة فى أمريكا(*)، وهو شغف، مألوف بالنسبة للديمقراطية يتسم بقوة شديدة بحيث "يتخلل كل ركن من قلب الإنسان، ويتمدد ليملأ الكل."(٤٠) والفردية individualism نهج فى الحياة تخلقها الديمقراطية وما تلتزم به من مساواة،

(*) أمريكا التى زارها "توكفيل" هى أمريكا "جاكسون . جاكسون Jackson" (١٧٦٧ - ١٨٤٥) كان رئيس الولايات المتحدة بسنة ١٨٢٩ وسنة ١٨٣٧- وكانت تقوم على ينابيع ديمقراطية، حسب الفهم الجفرسونى: حذر من الامتيازات والاحتكارات، رجوع إلى مبادئ إعلان الاستقلال، إبراز المساواة فى الحقوق. ففى حين كان هملتون يؤمن بالصراع الأساسى بين المصالح، كان جاكسون يعتقد أن هذه المصالح يمكن أن تتزاوج بانسجام وكان يقدر انه يجب حصر الحكومات ضمن صلاحيتها التى تقتصر على حماية الأشخاص والأموال. (المترجم) .

ويزداد ترعرعها "كلما تساوت الظروف."(*) (41) وتشير الفردية إلى نهج للحياة يرى فيه الأفراد النهج الأفضل "لعزل" أنفسهم عن التعددية الهائلة داخل المجتمع وهو ما يتحقق لهم من خلال تقسيم أنفسهم داخل جماعات صغيرة من الناس مثل الأسر والأصدقاء. ففي هذا النظام أو الإطار يترك الفرد "عن طيب خاطر المجتمع الأكبر ليعتني بنفسه."(42) وتعد الفردية؛ حسب توكفيل؛ اتجاهاً "يحجز منابع الفضائل العامة" dams the spring of public virtues وقد تطيح في نهاية الأمر بالاعتبار في جميع الفضائل الأخرى أيضاً ؛ حيث تصبح أساساً لصيغة من الأنانية المتمركزة حول الذات. ومن ثم فالفردية تُرى كتهديد لشكل من أشكال الفهم الأمثل للمصلحة الذاتية أو لحياة تشتمل على اعتناء بالفضيلة المدنية.

وقد رأى توكفيل رغماً عن ذلك أن هناك إمكانية لتجنب هذه الحالة المؤسفة، وأن الفردية يمكن كبحها، وإخضاعها لمعايير المواطنة الصالحة، وفي صميم حجته رؤية له تقول إن المجتمع الأمريكي يقدم لنا تجربة تتمثل في مجتمع يقوم على المساواة، ويعلم جميع الناس تقاليد الفضيلة المدنية. ومحور هذه التجربة هو مكانة الجمعيات الطوعية، والحكومة المحلية داخل المجتمع.

(*) تفوق توكفيل على بنيامين كونستانت ومجمل الليبراليين في عصره بطرحه الواقعة الديمقراطية بوصفها واقعة محتومة لا رجعة عنها ؛ فقد كتب في الديمقراطية في أمريكا : " هناك ثورة ديمقراطية عظيمة تحدث بين ظهرانينا ، الجميع يرونها ، لكن الجميع لا يحكمون عليها بالطريقة نفسها. فالبعض يعتبرها شيئًا جديداً ويتخذونها حدثًا عارضاً وهم ما زالوا يأملون في إيقافها ، في حين أن آخرين يرونها لا تقاوم ، لأنها تبدو كأنها الواقعة الأشد تواصلاً ، الظاهرة الأقدم والأكثر ديمومة التي عرفت في التاريخ . إلا أنه لا مفر من التوضيح على الفور أن توكفيل يرى (وفي هذا تكمن أصالته الكاملة) أن هذه الواقعة لديمقراطية تتحدد أطلاقًا من مفهوم المساواة التي كتب عنها قائلاً : إن التطور التدريجي لمساواة الظروف هي بالتالي حدث رحماني ، فهو يتمتع بمزاياه الأساسية : إنه تطور شمولي ، مديد ، ينفلت كل يوم من القوة البشرية؛ وتخدمه كل الأحداث مثلما يخدمه البشر كافة . " وفي الولايات المتحدة يقترن هذا التطور لمساواة الظروف/ تكافؤ الفرص بأوليات الحرية السياسية . انظر : فرانسوا شاتليه ؛ مرجع سبق ذكره . (المترجم)

٩ - الجمعيات الطوعية والحكومة المحلية

السخرية التى تطرحها الديمقراطية وما تساعد على إفرازه من فردية أنها تجعل من الناس أشخاصاً "مستقلين، وضعافاً في الوقت نفسه" **independent and weak**. فهم بإمكانهم الكد فى سبيل إتمام أى شىء لأنفسهم، فى الوقت الذى لا نجد أياً منهم فى وضع يخول له التأثير فى زملائه لمساعدته."[٤٣] ففى المقابل من المجتمع الأرستقراطى الذى يترابط فيه المتميزون حول هدف الطبقة المشترك متمثلاً فى حماية مكانتهم، نجد الشعب فى أمريكا متميزاً بالضعف لأنهم بحكم تساويهم مع بعضهم البعض يقف كل منهم وحيداً ، دون ما يكون هناك التزام من أحد لمساعدة الآخر. الطريقة الوحيدة التى يمكن للأفراد أن يحشدوا بها القوة لإنجاز أهداف معينة يحددونها بأنفسهم تتمثل فى تشكيل أنفسهم داخل جماعات. فبمجرد أن يتلقى الأمريكيون شعوراً أو فكرةً أنهم يريدون أن يسبقوا العالم فى إنتاج شىء ما نجدهم يبحثون عن بعضهم البعض وبمجرد أن يتلاقوا فهم يتحدون."[٤٤] فالمشاركة مع الآخرين إنما تقوم لإنجاز عدد متنوع من الأغراض. والحقيقة أن هناك؛ حسب توكفيل؛ جمعيات لجميع الأنشطة، والمناسبات "للتنزه، لعقد السيمنارات، لبناء الكنائس، لتوزيع الكتب.. الخ.[٤٥] فالناس بتجمعهم مع بعضهم البعض يحصلون على قوة جماعية لإنجاز ما يسعون إليه من أهداف. وفى المجتمع الديمقراطى "تحل الجمعيات محل الأشخاص ذوى النفوذ (فيما ينطبق على الأنظمة الأرستقراطية) الذين أطاح بهم تساوى الظروف"[٤٦] .

والأهداف التى [٤٧] فى هذه الأطر الاجتماعية تؤثر فى عدد أقل من الناس مقارنة بتلك الأنشطة الاجتماعية الواسعة التى قد تؤثر فى كل فرد داخل المجتمع ، إلا أن الخبرة الخاصة بالمشاركة فى جماعات صغيرة مثل تلك المنخرطة فى مساعى الأعمال التجارية، يمكن أن تعلم الناس الفضيلة اللازمة المطلوبة لتتبع المصالح التى لا تضم فقط أعضاء الجماعة الخاصة بالمرء، بل أيضاً تلك المصالح الخاصة بكثير من الآخرين داخل المجتمع شاملاً ذلك من هم خارج الجماعة التى ينتمى إليها المرء. "وبقدر ما تشيع هذه الاهتمامات التجارية الصغيرة على نحو مشترك بقدر ما يكتسب

الأشـخـاص – بدون جـهد مـقـصـود– القـدرة على تتبع أهداف عـامة عظيـمـة. فـهـذه الجمعيات المدنية تمهد السبيل لأهداف سياسية"(٤٧) .

وهذا هو الدرس الذى يمكن تعلمه على أفضل نحو فى ساحة سياسيـة تتميز؛ بفضل ما يوجد من واقع يتميز بالحرية السياسية؛ بالانفتاح على الجميع، وليس فقط على الأقلية الأرستقراطية كما هو الحال عند بيرك. فعندما يدخل الناس إلى الساحة السياسية فإنهم يتعلمون عقد المجادلات مع كثيرين من المختلفين معهم، الذين بدون هذا الجدل قد يظلون أغراباً بالنسبة لهم.(٤٨) علاوة على ذلك ففى غمار هذه التجربة يجب على الناس أن يتعلموا إعادة تحديد مصالحهم الخاصة لتشمل حاجات الآخرين، وإن لم يفـعلوا فليـدركوا أنهم لن يجنوا شيـئًا لأنفـسـهم ، حيث يحـدد المرء أن من مصلحته الذاتية أن ينكر ذاته بحيث يتمكن من التفكير فى الآخرين **one defines as "one's self-interest "forgetting about" oneself so that one can think about others.**(٤٩) لقد استخدم الأمريكيون، حسب توكفيل، الحرية السياسية "لمكافحة الفردية التى تولدت عن المسـاواة ونجـحـوا فى ذلك،"(٥٠) لأنهم خلقـوا فـيـمـا بينهم روابط لإنجـاز غـايات مشتركة."(٥١) فهناك بعد مشترك للمجتمع المدنى يعاود الظهور ثانية. فالأفراد داخل ما وصفناه من سياقات من شأنهم أن يطوروا من فضيلة الاحترام المتبادل، لتكون بمثابة أسس لمساعيهم العامة، أو أن يوجدوا لديهم القدرة على الاعتبار فى مواقف الآخرين فى مجرى تحديد المحصلات السياسية بطرق ديمقراطية.

وهناك إطار سياسىٌ على درجة كبيرة من الأهمية تترعرع أو تتغذى فيه هذه الخبرة يتمثل فى بيئة الحكومـة المحلية. لأنه فى غياب هيئة إدارية مركزية على المجتمع ككل لابد للمدن والأقاليم أن تُدار بواسطة حكومـات محليـة. هذه الحكومـات المحليـة يظهر الناس من خلالها قوة المبادرة حال بنائهم المدارس، والكنائس، والطرق، والتى تعكس كل منها حاجات المناطق المحليـة. فى هذا السياق، يحافظ الناس على التزام حازم بفكرة مفادها أنه من الواجب ألا يعتمدوا على حكومة قومية لرعايتهم، الاتجاه الذى بفضله إنما يحمون حريتهم.(٥٢) كما أن تجربة انخراط المواطن فى حكومة محلية

يساعد فى استمرار احترام المواطن للأمة ككل ، والواقع أن الحاجات الخاصة بالمجتمع الأشمل، حسب "توكفيل" نجدها محسوسة فى كل مكان فى أمريكا، وفهم هذه الحاجات للمجتمع ككل نجدها منسوجة فى آلة الحكومة المحلية، فمراعاة المرء لوطنه تتساوى إلى حد كبير بمراعاته لأسرته(٥٣).

هذه الخبرات من النوع المذكور فى هذه الجزئية لها أن تساعد فى تحقق مذهب "توكفيل" للفهم الأمثل للمصلحة الذاتية." هنا لابد من توضيح أن هذا المذهب "لا يطمح إلى تضحيات عظيمة، لكنه يحث كل يوم على تقديم بعض التضحيات الصغيرة(٥٤)." فعندما تُفهم المصلحة الذاتية بالشكل الأمثل تصبح مرتبطة "بمواطنين منظمين، مرنين، معتدلين، حذرين، ضابطين لأنفسهم"(٥٥) هذه العادات الخاصة بالفضيلة المدنية تساهم فى جعل الناس قادرين على أن يصبحوا مواطنين صالحين يجعلون من حاجات المجتمع الأكبر علامات مرجعية مهمة فى حياتهم اليومية ، لأنه بهذه العادات يمكن للناس أن يصيروا مواطنين يتناولون قضايا عامة كبيرة ليس من زاوية تلك الرغبة أحادية البعد لإنجاز غاياتهم فحسب، بل من زاوية استعداد للاعتبار فى حاجات الآخرين بما فى ذلك حاجات المجتمع بشكل عام.

١٠- المادية والدين

تُعضد الحياة الدينية من فكرة الفهم الأمثل للمصلحة الذاتية، ولكى نقف على أهمية الدين من هذه الناحية من الضرورى أولاً أن نناقش أحد أهم عواقب المساواة عند توكفيل وهى المادية. فالمساواة تخضع جميع الناس إلى مقام مشترك من العقيدة تماماً مثلما يؤولون جميعاً إلى المكانة الاجتماعية نفسها. وفى المجتمعات الديمقراطية، "نجد الجميع متماثلين، ويكادون أن يفعلوا الأشياء نفسها."(٥٦) فالقول بأن الجميع متساوين يمثل إقراراً بأن الجميع يؤمنون إلى حد كبير بالمعتقدات نفسها فيما يخص الأمور المهمة فى الحياة، وأن الجميع ملتزمون باتباع أى شىء يعتقدون جميعاً أنه على درجة من الأهمية. إذا ما الشىء الذى يتمنى الجميع اتباعه أو السعى وراءه ؟ فى

أمريكا يتمثل الخير عندهم فى جنى الأشياء المادية؛ الأشياء التى تمثل لذة مباشرة، وسعادة لمن يملكها. "فهم يتشبثون بالأشياء فى هذا العالم كما لو كانوا متأكدين من أن الموت لن يدركـهم، ومن ثم تجـدهم فى عـجلة من أمـرهم لانتـزاع أى شىء فى استطاعتهم كما لو كانوا يتوقعون أنهم سيقضون نحبهم ما لم يستمتعوا به."(٥٧) هنا تصبح خبرة حياة السوق، التى يسعى فيها كل فرد لإدراك رغباته المادية بمثابة البؤرة الرئيسية لاهتمام "توكفيل" كما كانت بالنسبة لآخرين ممن تناولناهم مثل "مل". فكما يقول "توكفيل" ، إن الناس فى المجتمعات أو الأنظمة الديمقراطية بحكم خضوعهم لأخلاق المساواة، وحياة السوق يصبح لديهم كثير من النوازع المختلفة، إلا أن كلاً منهم يدور حول نفس الشىء: السعى إلى الثروة. وفى الوقت نفسه يدرك كل امرىء أنه؛ بحكم ما يوجد من فروق فى الذكاء – سينتهى الحال بالبعض منهم بميزات أعظم من غيرهم فى ظل وضع السوق. وهى الحقيقة التى تخلق بين الأفراد إدراكاً بأن المجتمع لن يحقق مطلقاً "ما يتوقون إليه من مساواة" ؛ المساواة التى يقنع فيها الفرد بما لديه، والتى لا يملك أحد فى ظلها من الميزات ما يزيد عن الآخرين. وبناءً على هذا الإدراك ينظر كل فرد إلى الآخر بنوع من القلق جراء أنه قد يمتلك ميزة تفوق ما لديه فيما يخص السعى وراء الثروة. على أية حال ففى عهد المساواة لا يجب أن يكون هناك من يملك من الميزات ما يفوق الآخر. بيد أن التساوى فى الظروف؛ بما فى ذلك الذكاء؛ لا يمكن بلوغه بشكل كامل، وبما أن الجميع على دراية بذلك فنحن نراهم دائماً يعيشون فى قلق من أن ينجح الآخر فيما قد يفشلون فيه. وهذا هو بعينه السبب فيما نجده من "سوداوية غريبة" **strange melancholy** داخل المجتمعات الديمقراطية بما فى ذلك بالطبع أمريكا(٥٨).

إلا أن متطلبات الحياة الجماعية تحتم على الأفراد أن يتعلموا الاعتدال فى سعيهم للذة المادية المباشرة ، فهم فى واقع الأمر يجب أن يمارسوا درجة من الانضباط الذاتى بحيث يكونوا قادرين على إرجاء اللذة، والإشباع المباشر من أجل تحقيق أهداف بعيدة المدى. فعلى الشخص أن يكون قادراً على اجتناب الاستلاب لتلك الدفعة الأولى لأهوائه **first onrush of his passions** حيث يكون حينئذ قادراً على

التضحية باللذة أو التمتع اللحظى – دون تكبد عناء ذلك – من أجل مصالح باقية وممتدة لحياته ككل "(٥٩) ولكن إذا ما حظى الرخاء المادى بمكانة بارزة لدى الأفراد يصبح من الصعوبة تحقيق هذا الانضباط النفسى. هنا يأتى الدين ليساعد على مجابهة المثالب، والآثار السلبية للمادية بمنحه إياناً رؤية أوسع وأرحب للحياة. فالتجربة الدينية تحثنا على التركيز فى حياة تتجاوز هذه التى نعيشها. وفى سياق حياة العالم الآخر يصبح السعى وراء الأشياء المادية اقل أهمية بكثير.(٦٠) فإذا لم يملك الأفراد مفهوماً للمستقبل يتجاوز اللحظة الراهنة سيسقطون بسهولة فى براثن هذا النموذج – أو ذاك – من السلوك الذى يهدف وبصورة رئيسية إلى "الإشباع الفورى لأقل رغباتهم، وسيبدو انه بمجرد أن يقنطوا من العيش الأبدى ستجدهم ينزعون نحو التصرف كما لو كانوا لن يعيشوا اكثر من يومهم هذا"(٦١) .

وبناءً على مطلب المساواة، والتعزيز المادى للذات يصبح الضغط شديداً فى سبيل قصر العيش على اليوم الذى نعيشه ، والواقع أن هذه النظرة قد تقلص حتى من قدرة الدين على إضفاء شعور بالمستقبل فى أذهان الناس. يقول "توكفيل": إن الاهتمام بالمستقبل يعد شيئاً "لم يعد للدين ولا للظروف الاجتماعية أن تبثه فى النفوس"(٦٢) . وقد ساور "توكفيل" أمل فى أن الحكومة قد تعيد بث الهم بالمستقبل فى نفوس الناس بحيث يمكنهم عن اتساع أفق ألا يحتفوا لهذه الدرجة بهذا التعزيز المادى للذات. واعتقد أنه إذا ما نجحت الحكومات فى هذا الشأن سيعود الناس إلى المعتقد الدينى. وهى اللحظة التى ستساعد فى استعادة أهمية القيم الأخلاقية والهم المدنى (٦٣).

١١- تهديدات ضد المجتمع المدنى

بيد أنه كانت هناك قوى قائمة فى المجتمع الأمريكى هددت بتدمير الشعور بالالتزام نحو الفضيلة المدنية فيما يخص تدعيم الصالح العام ، وفى هذه الحالة لا يتسنى لتجربة الجمعيات الطوعية، ولا الدين أن يضمنا وجود مجتمع قائم على الفضيلة المدنية. فأية أسباب تلك التى قدمها "توكفيل" لتبرير مخاوفه هذه؟ هناك سببان

رئيسان: **الأول** له صلة باحتمال إهدار المواطنين لحريتهم السياسية، **والثانى** كانت له صلة بإخفاق أمريكا فى الوفاء بالتزامها نحو المساواة لجميع المواطنين. وسنناقش فيما يلى تهديدات المساواة، ثم نتتبع ذلك بمناقشة السبب الذى جعل "توكڤيل" يشير إلى أن الأفراد سيكونون على استعداد للتنازل عن حريتهم السياسية.

إن السود **black people**، وبحكم ما مروا به من عبودية، لم يكن متاحًا لهم أن يصيروا جزءًا من الحياة الطبيعية للمجتمع الذى كان يسيطر عليه البيض **white people**. فلم يكن الشخص الأسود ممتلكًا لأى شىء حتى جسمه نفسه، ولم يتمكن من بيع قوة عمله بدون أن يُجرَّم من قِبَل المجتمع.(٦٤) هذه الممارسات كانت على النقيض مباشرةً من التقاليد السائدة فى المجتمع، والتى أكدت على المساواة. ورأى "توكفيل" فى معاملة السود سببًا لنشوب "ثورة عظيمة" **great revolution**.(٦٥) ففى المجتمع الذى تُعد فيه المساواة هى المعيار ، لابد وأن تخلق اللامساواة الظروف المهيأة التى تقود الأمريكان السود إلى الانخراط فى انقلاب يجنون من ورائه ما كان البيض يمتلكونه بالفعل.

النمط الآخر من الطرق الضارة فى الحياة والذى كان مضاداً للمساواة تمثل فى الحركة الصناعية **industrialization**.(٦٦) فبيئة العمل التى وصفها "توكفيل" وضعت طبقة الملاك أو أرباب العمل فى مجابهة الطبقة العاملة، ومن ثم خلقت "أرستقراطية جديدة" كان تعويلها الرئيسى على تنظيم عمل الآخرين من أجل تعزيز ثروة طبقة الملاك. ويدفع "توكفيل" هنا بأن فرص النجاح فى مجال الإنتاج تزايدت بسبب أن الحاجة لاقتناء المنتجات المصنعة صارت اكثر انتشاراً بعد أن أصبحت الظروف فى المجتمع اكثر تكافؤاً . فكل فرد متساو مع الآخر له الحق فى امتلاك ما يمتلكه ولجعل هذا الأمر ممكنًا كان لابد من إنتاج السلع بتكلفة أرخص كثيراً بحيث يمكن لجميع الناس أن يمتلكوها. إلا أن كفاءة الإنتاج لا يمكن تحقيقها بدون أن تجد الأرستقراطية الإنتاجية الجديدة طرقًا للتسخير الأمثل لناتج القوة العاملة. وفى سبيل هذا أدخلت طبقة الملاك تقسيم العمل إلى المجتمع، وكان على العمال الذين يريدون كسب عيشهم

أن يلتحقوا بالمصنع، وينتجون السلع بما يتفق مع نماذج العمل التى أقرتها العملية الجديدة الأكثر كفاءة. وبالتالى فإن العامل الذى كان من قبل حرفيًا ماهراً قبل إرساء هذا النظام الصناعى تراه متنازلاً الآن عن حرفته لكى يصبح عاملاً فى المصنع. فلم يعد لديه خيارفى بيع قوة عمله إلى طبقة الملاك؛ كما سيشير ماركس؛ تلك الطبقة التى استخدمت هذه القوة لتعزيز وضعها وثروتها على حساب الطبقة العاملة... وأى حساب كان! لقد أصبح العامل غير قادر بعد ذلك على تنمية مهاراته كحرفى، وأصبح منتميًا كليةً لعملية الإنتاج الصناعى التى تمتلكها الأرستقراطية الجديدة وزادت التفرقة أو انعدام المساواة بين الطرفين الملاك، والعمال. وفى هذا السياق – مثلما كان الأمر فى مشكلة عبودية السود – يستعصى على فهمنا كيفية المحافظة على التزام بالصالح العام يقوم على الفضيلة المدنية فى ظل هذه العداوة الدفينة الموشكة على الانفجار.

أما التهديد الأخير للفضيلة المدنية فقد تمثل فى فقدان الحرية السياسية. إذا كما سبق وأشرنا انتاب توكفيل خوف من أن يؤول الحال مع مرور الزمن إلى طغيان السعى وراء المنافع المادية الذى يمثل محوراً أساسيًا فى حياة دولة صناعية جديدة على الدين وأثره الإيجابى فى تأهيل الأفراد وتزويدهم بالفضيلة. وساور توكفيل أيضاً قلق من أن يتحول المجتمع الأمريكى إلى بيئة من الأشخاص المتماثلين المتساوين الملتفين دائمًا حول السعى وراء لَذَّاتٍ تافهة مبتذلة يتخمون بها أنفسهم.[٦٧] هذه الأنماط من الناس لا توجد إلا لنفسها فقط وليس لديهم أدنى هم بالآخرين بما فى ذلك وطنهم. وبما أنهم فاقدو الاهتمام بالشئون العامة، ولا يتوفر لهم وقت لذلك، فهم يتطلعون إلى شخص ما يرعى مصالحهم. هنا يكون إهدار الأفراد لحريتهم السياسة عن بكرة أبيها، وهم فى ذلك يحولون الدولة إلى كيان أبوى يطلبون رعايته إياهم . وتعمل الدولة "عن امتنان من أجل سعادتهم، ولكنها بسبب ذلك ترغب أن تكون الفاعل، والقاضى الأوحد. أما عنها فستوفر لهم الأمان، وتتنبأ بلوازمهم وتمدهم بها، وتسهل من متعهم، وتدير أهم اهتماماتهم، وتوجه وتدير صناعتهم، وتضع القواعد لتعهداتهم وتقسيم إرثهم.[٦٨] وفى هذا السياق تصبح "ممارسة الاختيار الحر أقل نفعًا وأندر

حدوثًا ." والواقع أنه للمحافظة على هذه الصيغة الأبوية للحكومة لابد أن يخضع الأفراد لمزيد من التحكم من قبل هؤلاء المتولين للسلطة، وفي النهاية يصبح كل مواطن بمرور الزمن مستلبًا بالاستخدام الأمثل لما يملكه من قدرات"(٦٩) .

يبدو كما لو كان "توكفيل" يصف ورطة كثير من الناس في حياتنا المعاصرة في ظل ما يهاجمه كثير من المحافظين بوصفه دولة الرفاهية. فطبقًا لهذه الرؤية يصبح الناس معتمدين على دولة تمارس الحكم في صورة دولة ديكتاتورية تحسن رعاياها benevolent dictatorship. وقتئذٍ لا تعد هناك حاجة للطرق القديمة للاستبدادية؛ خصوصًا التعذيب، والوحشية؛ في الحفاظ على إحكام القبضة والسيطرة في العالم الحديث. ففي هذا الشكل الجديد من الدولة المستبدة تلجأ الدولة لوسائل ألطف في إخضاع المواطنين. والطغيان الذي ساور توكفيل قلق بشأنه نراه يُستخدم أشكالاً أكثر لطفًا من تلك التي استخدمت من قِبَل أنظمة الطغيان من الطراز القديم. فالطغيان الجديد "من شأنه أن يحط من شأن الإنسان بدلاً من أن يعذبه."(٧٠)

١٢ - توكڤيل: الهوية والفضيلة المدنية

يضع الفرد في مجتمع "توكفيل" نفسه في ظل تقاليد أو عادات من شأنها الإبقاء على المساواة التي تمثل ضرورة لمحافظة الناس على حريتهم وحقوقهم الشخصية ، وعلى خلاف "بيرك" كان للفرد "التوكفيلي"؛ إذا جاز التعبير؛ أن يشكك في الأشكال الطبيعية للنظام الاجتماعي التي تضع الناس في أدوار مختلفة وتسمح لنخبة منهم أن تحكم وفقًا لمكانتها المعززة في الهرم الاجتماعي. ولكن بالنسبة لـ "توكفيل" تظهر المساواة في أبهى صورها داخل أنظمة تتيح للأفراد أن يشتركوا في الأنشطة المستمرة للحياة الجماعية، والحكومة المحلية، وفي صياغة أهداف، وغايات الجماعة، والحكومة المحلية. كما يجب على الأفراد؛ في مجتمع توكفيل؛ أن يفصحوا عن فضائل مدنية معينة من قبيل ضبط النفس، والاعتدال كأساس للحفاظ على مناخ ملائم

للمشاركة الديمقراطية. ولكن على نفس درجة الأهمية سيكون هؤلاء الأفراد؛ بفضل قدرتهم على صياغة حلول لمشكلات عامة فى أطر الحكومة المحلية؛ أشخاصًا مستقلين تمامًا لا يتطلعون إلى رعاية الحكومة. علاوة على أن الأفراد فى مجتمع "توكفيل" سيكونون أناسًا من شأنهم أن يسعوا لاجتناب الوقوع فى إغواءات المادية. وفى سبيلهم لهذا فإنهم فى سعيهم نحو المنافع المرتبطة بحياة تعظم من المادية سيكونون فى ريبة من أمرهم للسماح بهذه الأخيرة أن تسيطر على المجتمع. لأنه فى تلك الحالة سينتهى الأمر بالبعض إلى أن يكون افضل حالاً من الآخرين. وقتئذ ستقلل الدولة من مكانة الاستقلالية الاجتماعية لبقية المجتمع.

١٣- مدخل إلى مايكل أواكشوط، والمجتمع المدنى(٧١)

"مايكل أواكشوط" **Michael Oakeshott** فيلسوف بريطانى محافظ من فلاسفة القرن العشرين، يهاجم المنظور العقلانى **rationalist perspective** فى السياسة لأن النظرة العقلانية بالنسبة له تحيل المعرفة بالعالم إلى مجرد نظام من المبادئ والقواعد، أو إلى مجرد رؤية تنزع إلى الكمال ناكرة أى اهتمام بالتنوع، غير مقدرة "للأثر التراكمى" للخبرة.(٧٢) فالخبرة عنده؛ أى العقلانى؛ لا تعد ذات أهمية إلا فقط فى ملاءمتها لخطة نظامية **systematic scheme** ؛ مثل تلك التى قدمها هيجل؛ لإظهار القصد والغاية الكلية من الخطة التى تمثلت عند هيجل فى الكشف بمرور الوقت عن أهداف أخلاقية، ومعنوية فى التاريخ. ولكن لكى نفهم السياق الفعلى لحياتنا يجب؛ حسبما يرى "أواكشوط" شأنه فى ذلك شأن "بيرك" و"توكفيل" أن نطرح الخطط العقلانية الخاصة بصيغة مثالية **perfected form** للنظام الاجتماعى جانبًا ، وبدلاً من ذلك نركز على الطرق "العُرفية أو التقليدية" فى إتيان الأشياء.(٧٣) بمعنى آخر يجب علينا أن نفهم السياق اليومى للحياة الذى يتخذ فيه الناس القرارات ويأتون الأفعال. وفى انتحاء هذا المنهج يمكننا أن نفهم وبأفضل شكل كيف هى حياتنا، "مؤهلون بمعرفة حقيقية، وواقعية ملموسة للمصلحة الدائمة واتجاه حركة المجتمع.(٧٤) وإمدادنا

بفهم للسياق الفعلى للحياة، وأيضاً مناقشة رؤيته للسياسة التى تبزغ فى وضع كهذا كان هو الهدف من كتاب أواكشوط "عن السلوك الإنسانى" .On Human Conduct

١٤ - الفاعل الحر عند أواكشوط

يستند فهم أواكشوط للحضارة الأوروبية إلى مفهوم للفرد كـ "فاعل حر" free agent. فالفاعل الحر عند أواكشوط شخص يتميز بـ "الذكاء" intelligence. الذى يتيح للمرء التعرف على طبيعة الأوضاع التى يعيش فيها. ماذا يعنى أواكشوط بأوضاع المرء؟ إنه يشير إلى أن كلاً منا يشارك فى وضع تحكمه إجراءات، وممارسات أخلاقية متدبرة للعواقب.(٧٥) والمقصود بالممارسة practice"طريقة خاصة فى الحياة يمكن أن ينخرط فيها الأفراد فى مجرى تتبعهم لأهدافهم. وبناءً على هذا تدل الممارسات على قواعد، وأعراف، ومعايير أو شرائع أساسية يتحتم على من ينخرطون فى ممارسة معينة أن يتبعوها. وهناك كثير من الأنماط المختلفة من الممارسات، وبالتالى قواعد كثيرة ومختلفة تحكمها. على سبيل المثال؛ دعونا نكتفى بالقليل فقط من هذه الممارسات؛ هناك ممارسة التدريس، وممارسة الطب، والمحاماة، والأبوة، وهكذا.(٧٦) والشخص الذكى هو من يفهم طبيعة القواعد التى تحكم الممارسة، ويكيف نفسه وفقًا لها. والإخفاق فى التعرف على القواعد المشتركة للسلوك المستخدم فى التنظيم، والحد من التفاعلات وكبحها لا يلام عليه سوى من أخفق. على سبيل المثال إذا كان لى أن أسعى لممارسة مهنتى فى التدريس خارج معايير مهنة التدريس ساكون فاشلاً كمدرس. هذه المعايير تتطلب منى أن أقوم بإعداد محاضراتى، وأن أحترم وجهة نظر الطلاب.... الخ. فإذا قمت بإلقاء محاضرة بدون إعداد وبدون احترام للطلاب لن أكون قادراً على تتبع خيارات مهنتى، ولا على الانخراط فى الأنشطة العامة التى يشار إليها بالتعليم والتعلم.

والشخص يكون فاعلاً حراً عندما لا يكون مدفوعًا بدوافع بيولوچية أو دوافع أخرى. إنه قادر على فهم الممارسات الأساسية التى يجب أن يوفق نفسه وفقًا لها فى

مجرى الانخراط فى أنشطة من اختياره؛ مثل التدريس أو الأبوة .. الخ.[٧٧] ومن ثم يبدو الشخص غير الحر، وبحكم ما لديه من عواطف خارج السيطرة، غير قادر على فهم الممارسات التى يجب عليه تعلمها بغرض الانخراط فى أنشطة داخل المجتمع يختارها بذاته. والناس أحرار لأنهم أفراد أذكياء قادرون على فهم الممارسات المختلفة للمجتمع ، ومن ثم فهم قادرون على استخدام هذه الممارسات فى المشاركة فى أنشطة تعد الأهم بالنسبة لأنفسهم. ومن ثم يصبح السؤال: أى نوع من الأطر الاجتماعية يمكن أن يكون الأفضل لتأمين حياة الفاعل الحر؟ وأى نوع من الأطر الاجتماعية سيحبط هذه الحياة ؟

١٥- المجتمع المدنى Civitas والمجتمع الأشمل Universitas

يقارن "أواكشوط" بين المجتمع المدنى **civitas** والمجتمع الأشمل **universitas** وهما صيغتان للحياة توجدان فى أوروبا الحديثة وبينهما تسود حالة من التوتر. والمؤكد هنا أن المجتمع المدنى **civitas** يمثل صفة مثالية للمجتمع، لا يمكن على أية حال أن توجد فى صيغة مكتملة. ورغم ذلك هناك نماذج من طرق الحياة أو الممارسات السائدة توحى بإمكانية حدوثها.[٧٨] ومثلما أشرنا للتو، هناك كثير من الممارسات المختلفة التى تتعلق بعدد متنوع من الأنشطة المختلفة التى قد يختارها الأفراد، بداية من الطب، وتكوين أسرة إلى الشراء، والبيع.. الخ. وفى المجتمع المدنى تحدد هذه الممارسات فى ضوء "قواعد السلوك" **rules of conduct** يجب على الأفراد المشاركين معًا فى إحدى الممارسات أن يتبعوها. وباتباع قواعد الممارسة يفهم كل طرف فى علاقة، محكومة بممارسة معينة، ما يتوقعه من الآخر وكيف يفسر أفعال الآخر [٧٩] وهنا فنحن نعترف بسلطة شروط معينة فى إتيان أفعالنا أو تصرفنا.[٨٠] على سبيل المثال، بحكم ممارسة الشراء، والبيع فإننى كمشترى أكون على دراية بما يمكن توقعه من البائع عندما أتعامل معه، وبالطريقة نفسها يفهم البائع سلوك المشترى فى ضوء هذه الممارسة، ممارسة الشراء والبيع. فى المقابل نجد المجتمع الأشمل **universitas**

عبارة عن صيغة من المجتمع يقر فيه جميع الأعضاء بأهداف مشتركة، يوفق كل فرد في المجتمع نفسه وفقًا لها. هذا النوع من الارتباط يشير إلى "غرض مشترك محدد في مجرى تتبع غاية أساسية يقرها الجميع"(٨١) وفى الامتثال للمعايير المرتبطة بتحقيق الغرض العام تكون قدرتنا على الانخراط فى تنوع واسع من الأنشطة المرتبطة بالفعل الحر مقيدة جداً من اجل تحقيق الغرض المشترك أو الغاية الأساسية.

ومن ثم لو افترضنا أن المجتمع المدنى قد أصبح النمط الرئيسًى فى الحياة الأوروبية الحديثة لكان للنزوع نحو إرساء "الحرية" الغريزية داخل الفعل أن يصير الهم الأساسًى للمجتمع. لكانت الفضيلة المدنية الرئيسية فى المجتمع هى الاستقلالية الشخصية التى تكتسب من خلال أكمل فهم ممكن للقواعد التى تحكم الأنشطة التى يرغب الشخص فى الانخراط فيها. فرغم أن فكرة المجتمع المدنى تظل فى النهاية قوية فى أوروبا إلا أنها لم تتحقق كاملة، ولم تصبح النمط الرئيسًى فى الحياة، وبدلاً منها برزت الصيغة الكلية **universitas** أو ما اسماه اواكشوط أيضًا بـ "مؤسسة المشروع الإلزامى" **compulsory enterprise association** كنمط سائد فى الحياة (٨٢) عندما يكون هذا النمط من الارتباط هو المحدد لـ "صفة الدولة"، بالإضافة إلى التعهد بصالح عام وأساسًى فإنه يرسى دعائم عهد من حكم طبقة إدارية أو حكومة تفرض نظامًا على الجميع على أمل تحقيق الغايات المنظورة. فى هذا السياق على الأفراد أن يكيفوا حياتهم وفق حاجات معينة لتقتصر على تلك الأنشطة التى يقرها الغرض السائد، والطبقة الإدارية المنفذة لهذا الغرض. فالحكومة كمؤسسة تمثل مشروعًا إلزاميًا إنما تقدم خيارات أساسية للناس بصدد طريقة عيشهم، وغالبًا ما يكون هؤلاء الناس غير قادرين أو ليس لديهم الاستعداد لأن يقوموا بتلك الاختيارات لأنفسهم(٨٣) .

١٦/- المجتمع المدنى، والسياسة، والحكومة

تشير الحياة السياسية فى المجتمع المدنى إلى حق المواطنين فى مراقبة، وتقييم القواعد التى تحكم الأنواع المختلفة من الممارسات، لتحدد ما إذا كان من الضرورى

تغيير أو تعديل هذه القواعد. فهناك داخل المجتمع المدنى مجموعة من "الإجراءات المعروفة" known procedures يتم بمقتضاها هذا الجدال، والبحث. وما يقصده أواكشوط بهذه الإجراءات هنا إنما يتمثل فى قواعد العملية السياسية التى تحكم سن القوانين وتعديلها.(٨٤) ففى نظامنا السياسى (للولايات المتحدة-المترجم) نجد أن المناقشات، والقرارات ذات الصلة بالقواعد الحاكمة للمجالات المختلفة من النشاط لابد أن تسن بما يتوافق مع عملية سن القوانين التى أرسى دعائمها دستور الولايات المتحدة. على سبيل المثال لنقل إننا بعد إجراء ما هو معتاد من تشاور فى الكونجرس سلمنا بوجود حاجة لتغيير الطريقة التى تستخدم بها الساحات العامة من أجل أغراض الاستجمام. ففى الوقت الحاضر نجد أن القواعد لا تسمح بهذا المدى والتنوع الواسع من الأنشطة التى يطالب بها الناس. فالساحات العامة تسمح بالتنزه، والصيد ولكنها لا تبيح قيادة الدراجات البخارية. المشكلة التى قد تظهر هنا أن المتنزهين لا يريدون منح مساحة إضافية لرائدى الدراجات البخارية مما قد يحدوا بالأخيرين إلى أن يدخلوا فى مناطق مخصصة طبيعيًا للمتنزهين. وعندما يحدث أن تدخل الدراجات البخارية فى مسارات التنزه فقد يعتقد المتنزهون أنهم قد يتعرضون للإصابة، وأن ممرات المتنزهين كذلك ستتعرض إلى التلف. التحدى أمام العملية السياسية فى موقف كهذا يتمثل فى تحديد القواعد التى تتيح جميع الأنشطة المختلفة التى قد يختار الأفراد – باختلاف أنماطهم الانضمام إليها أثناء وجودهم فى الهواء الطلق.

إن دور الحكومة فى الوضع السياسى للمجتمع المدنى يتمثل فى إيجاد طرق من شأنها التقليل من التصادمات collisions بين "المواقف المتصارعة؛ بحيث يمكن تحديد قواعد للسلوك تتيح للأفراد المشاركة فى تلك الأنشطة التى يختارونها لأنفسهم. وهنا لا تصر الحكومة على أن يتقبل جميع المواطنين فى ظل نمط المجتمع الأشمل universitas طريقة الحياة التى تطرحها رؤية قاعدية للمجتمع الأفضل المنتظر، بل تقدم طريقة للتوفيق بين الحاجات المتباعدة بحيث يمكن لسائقى الدراجات البخارية، رجوعًا إلى المثال، والمتنزهين أن يستمتعوا – دون صراع – بالمتنزهات، والهواء الطلق.(٨٥) فى وضع من هذا النوع تقدم الحكومات قواعدً للسلوك ليس من شأنها فرض أهداف

جماعية على الناس بل لتمكنهم من "اتباع أنشطة من صميم اختياراتهم بأقل قدر من الإحباط.(٨٦).

ومع ذلك فالسياسة التى لا يدور حولها المجتمع المدنى تعد على الدرجة نفسها من الوضوح. فـ"أواكشوط" لم يكن ليستخدم كلمه السياسة politics ليشير إلى ذلك السعى المحصور فى الأشياء التى تسهل من الرغبة فى مجرد الإشباع ، « "لسنا فى حاجة إلى كلمة "سياسة" لنميز الانخراط فى رغبات مشبعة أيًا كانت تلك الرغبات"»(٨٧) لأنه فى السياسة التى تبغى الإشباع نجد جميع الأمور محصورة فى إقامة نظام لتوزيع تلك المنافع التى تشبع الرغبات الأساسية. وقد ناقش "رولز" كما رأينا مبادئ العدالة فى توزيع المنافع العامة التى يحتاجها جميع الناس، وكانت توقعات "رولز" أن النظام السياسى، والاقتصادى من شأنه أن يوزع المنافع بما يتفق مع هذه المبادئ ، وقد حدد الناس فى واقع الأمر هذه المنافع فى إطار ما أسماه بالوضع الأصلى كضرورة لتأمين الرغبات الأساسية.

ولكن فى التأكيد على إشباع الرغبة فنحن؛ حسب أُواكشوط؛ نقلل من التوكيد على شىء له نفس الأهمية إن لم يكن أكثر. فهو يرى أن المجتمع المدنى فى قدرته على تحقيق تنوع من الممارسات التى من الممكن للأفراد اختيار المشاركة فيها، والغرض الذى يمكن أن يكون لدى الناس فى الانتفاع من هذه الممارسات، من شأنه أن يقدم سياقًا يقدر الأفراد فيه على الانخراط فى أنشطة تجلب ممارستها مشقة لهم. وهذه الرؤية تمثل جوهر ما يدعوه أُكشواط بالنزعة المحافظة conservatism. فهناك بالنسبة له "علاقات لا ينتظر من ورائها نتيجة بل يتم الانخراط فيها لكونها هدفًا فى حد ذاتها، والاستمتاع بها يكون لمجرد ماهيتها وليس لما تمنحه."(٨٨) "There are relation-ships...in which no result is sought and which are engaged in for their own sake and enjoyed for what they are and not for what they provide ".

على سبيل المثال إن المتعة التى ينتظرها لاعب البيسبول من هذه اللعبة تنبثق عن نشاط اللعبة نفسها. فبالنسبة للاعبى البيسبول يجب أن يكون الشىء الممتع فى اللعبة (ونحن نعلم بالطبع أن هذا ليس هو الحال دائمًا ، خاصة مع الإضرابات فى الأعوام

الأخيرة) هى تلك الأنشطة المرتبطة بفعل اللعب نفسه: ضرب الكرة، المراوغات الميدانية، الجرى وراء الهدف ... إلخ. فاللاعب يحب اللعبة لنفسها، بما فى ذلك جميع العناصر المرتبطة بها مثل الملعب، وفرق التشجيع، والإثارة. وهذه الأشياء ترمز للمكان الذى يمكن للاعب فيه الانخراط فى أنشطة تعد ممتعة فى حد ذاتها. وبالإضافة إلى الرياضيات هناك كثير من الأنشطة التى قد يسلم أواكشوط بأنها ممتعة فى حد ذاتها، ومن أجل ذاتها؛ وقد يشير فى ذلك إلى الصداقة،[٨٩] والمهام الفكرية ، والاستماع إلى الموسيقا، أو مشاهدة الفنون الجميلة، ومساعدة الآخرين فى حاجاتهم، وحب الآخرين إلخ. والنزعة المحافظة بالنسبة لـ "أواكشوط" تشمل "جميع الأنشطة ... التى لا يكون البحث عن المتعة فيها منطلقًا من النجاح فى مشروع ما، بل من ألفة الانخراط فى هذه الأنشطة "[٩٠].

والمؤكد هنا أنه لا يمكن لجميع العلاقات فى المجتمع المدنى أن تكون على نمط ما تحتفى به النزعة المحافظة عند أواكشوط. فالواضح أن بعض العلاقات فى المجتمع المدنى لا يتم الانخراط فيها لمجرد ما يرتبط بأنشطتها من لذات، بل لأن هذه الأنشطة تمنح شيئًا مرغوبًا . على سبيل المثال يبحث المشترى عند البائع عن منتج، والعامل يبغى الأجر من ريبب عمله، وهكذا. ومن الخطأ أن ندفع بأن ما يجعل هذه الأنواع من العلاقات ممتعةً هو مجرد القيام بأداء ما يرتبط بها من أنشطة. فالناس إنما يستمتعون بالشراء عندما يمكنهم شراء ما يريدون من سلع بأسعار معقولة فى نظرهم، كما أنهم يستمتعون بالبيع عندما يحققون ربحا جيداً ، وهكذا. ولكن القليل منهم هم من يستمتعون بهذه الأنشطة لمجرد أنهم يؤدونها[٩١].

على أية حال حتى عند مناقشتنا لأمور فى المجال السياسى ذات صلة بالأنشطة التى لا تمارس للغرض فيها فى حد ذاتها، بل من أجل تحقيق أغراض بعينها، فإن همنا هنا- من وجهة نظر اواكشوط- لابد أن يكون منصبًا فقط على تحديد قواعد النشاط، وليس على قدرة هذا النشاط على إنجاز غايات بعينها تقدم منافع محددة، وتشبع رغبات معينة بالنسبة لبعض الناس. على سبيل المثال فى مناقشة العلاقة بين

الملاك، والعمال لابد أن يكون اهتمامنا منصباً على تحديد القواعد التى تحكم الأنشطة الخاصة بكل طرف فى علاقة هذه الأنشطة ببعضها البعض. ولن نكون حينئذ بصدد تحديد قدر وأنماط منافع محددة يجب أن يخرج بها كل طرف، مثل معدلات الربح بالنسبة للملاك، أو مستوى معين من الأجور والمنافع بالنسبة للعمال. وفى إطار ما يحكم علاقة المالك بالعامل من قواعد يكون كل طرف حر فى السعى لتحقيق ما يصبو إليه من غايات من قبيل الأجور أو الأرباح بالنسبة لكل طرف. تتجسد وجهة النظر هذه فى سياسة المجتمع المدنى عند أواكشوط، تلك السياسة التى تتمثل خطتها أو أجندتها الرئيسية فى إعلاء الاهتمام بتحديد القواعد الأساسية الحاكمة للممارسات المتنوعة فى المجتمع، وفى الوقت نفسه تجنب مسألة جعل السعى وراء غايات بعينها لإشباع رغبات خاصة بمثابة النشاط الرئيسى للسياسة.

ومع ذلك نجد أن الاقتصاد السياسى الحديث والسياسات الحديثة إنما تدور حول وجهة النظر الأخيرة. والسبب فى هذا الوضع هو النفوذ الشديد لاقتصاد يشدد على إشباع الرغبات الكثيرة للناس بما يتفق مع دولة ملتزمة بإقامة هذا النوع من المشروع الاقتصادى. فى هذا السياق نجد أنه متاح للناس شراء ما يبتغونه فى هذه الحياة، حيث يسعى كل شخص لإحراز كل ما يقدر عليه من منافع. إلا أن هذا النوع من وضع السوق يكون معرضاً لمشكلات مختلفة بما فى ذلك، وعلى حد ما يذكر أواكشوط، "أعداء خارجون وفساد داخلى" external enemies and internal corruption. ومن ثم يصبح مطلوب من الدولة التدخل لحماية وضع السوق من أعدائه، الأمر الذى لا يتحقق لها إلا عندما تكون قادرة على ترسيخ نفسها كمؤسسة فعالة للمشروع الإلزامى. ومن خلال دورها هذا تقوم الدولة بإدارة الاقتصاد من خلال تشكيل المنظمات البيروقراطية التى تنظم عمل المجتمع. حيث ينظم العمل على أكمل وجه ممكن من الكفاءة، ثم يتم بعد ذلك توزيع المنافع الناتجة عن هذا العمل على أعضاء المجتمع. مع ذلك فنحن أعلم بما يتكبده الناس من جراء هذا النهج فى الحكم. فالأفراد يأخذون دوراً يحدد مهامهم فى المجتمع حتى فى إطار كونها ضامنة لمنافعهم الأساسية. وبمد هذه القاعدة على استقامتها نجدهم؛ أى الأفراد؛ متقبلين لتلك الحياة التى يقوم على تنظيمها فاعلون

أقوياء متحكمون فى المنظمات البيروقراطية التى يجد الناس جميعًا أنفسهم فيها. وعلى اثر ذلك لا يعد الناس قادرين بعد ذلك على القيام باختياراتهم، بل فى المقابل تقوم المنظمة التى هم جزءٌ منها بتحديد المسار الكلى لحياتهم[٩٢] .

لماذا يُهدر الناس حرياتهم بهذه الطريقة؟ أحيانًا وفى بحثنا عن أنشطة يمكننا أن نترك من خلالها بصمتنا فى هذا العالم نجد أنفسنا قد انخرطنا فى مجالات لا تناسبنا. فنحن قد نجرب الحياة الفكرية لكننا نجده نشاطًا شاقًا جدًا ، أو قد نشرع فى حياة محورها مساعدة الآخرين ثم نكتشف أننا لسنا سعداء فى ذلك. ولأننا لا نرغب مواجهة الفشل، نجد الكثيرين منا يميلون إلى المسار الآمن، ويدلفون إلى تلك المجالات التى يمكنهم فيها جنى المنافع التى تضمن لهم وضعًا ملائمًا فى الحياة a niche in life، حياة يمكن لمعظم الناس فيها ألا يصبحوا ناجحين إلا عندما يعملون وفق القواعد الخاصة بمن يدير المجتمع.[٩٣] ومكاسب الحياة فى وضع كهذ – أى المشروع الإلزامى– إنما يمثل عزاءً لمن يهدرون استقلالهم لأنهم يفتقدون للقدرة أو العزم على تحمل مسئولية حياتهم.

فنحن إذ نعتنق هذا النوع من الحياة التى تنحصر فى إشباع الرغبات، إنما نمهد السبيل للمجتمع الأشمل universitas ذلك الذى يسعى لإمدادنا بما نريد من رغبات، إلا أن هذه الطريقة تسفر عن تهدم المجتمع المدنى الذى يمثل أساس الحرية، والفعل الحر.[٩٤] . وقد يكون فى ذهن "أواكشوط" هنا دولة الرفاهية الحديثة التى تقف، كما يعتقد البعض، على إرضاء من يريدون رعاية الدولة لهم. أما عمن يريدون، من بقية المجتمع، أن يتحمل مسئولية حياتهم منطلقين من مهام يحددونها بأنفسهم على نحو فردى ، فدائمًا ما تعترض جهودهم الحاجة إلى خدمة الأهداف الأكبر للدولة والخاصة بتوفير المنافع الأساسية التى تُشبع الرغبات المادية المختلفة للمواطنين.

إذن فالمجتمع المدنى civitas غالبًا ما يتهدده هذا الوازع الدفين لإهدار الحرية، ومن ثم يبقى هناك خوف من فقدان الحرية عند "اواكشوط" بالقوة نفسها التى وجدناها عند توكفيل. ومثلما ذكر "بتكين" Hanna Pitkin إذن فإن أواكشوط قد ساوره خوف فى

السياسة؛ شأنه فى ذلك شأن "توكفيل"؛ من "ذلك التوجه النفعى قصير النظر، والأنانى الذى يتميز بضيق الأفق والتنافس الصرف"(٩٥) الذى يساعد وضع السوق الحديث على بزوغه. فالأفراد فى مجتمع "أواكشوط" لن يتسنى لهم امتلاك الفضيلة المدنية ما لم يفصحون عن قدرة على التوجه الذاتى، واحترام تلك القواعد التى تسهل من أهداف الحياة التى يحددها الفرد لنفسه.

يظل هناك فى رؤية "اواكشوط" للسياسة أبعاد قد تكون مثار متاعب بالنسبة لكثير من الناس. ففى التشديد على أولوية القواعد التى تحدد الممارسات المنظمة للسلوك، لا يفرد "أواكشوط" مكانًا لتتبع الغايات داخل المجال السياسى ، ولكنه - مثلما دفع بنيامين باربر Benjamin Barber - إذ "يهدر مكانة الغايات" لصالح القواعد الحاكمة للسلوك إنما يستبعد من السياسة تلك الهموم أو الاهتمامات بأمور معينة مثل "توزيع منافع أساسية مثل الحقوق، والمساواة، والعدالة."(٩٦) وقد يسأل البعض: كيف يمكن للقواعد التى تنظم السلوك أن تكون دائمًا منصفة إذا لم يؤخذ فى الاعتبار تلك الاهتمامات الخاصة بتوزيع الحقوق الأساسية- الذى يعد هدفًا محوريًا فى الحياة الحديثة- كبعد ضرورى للحياة السياسية؟ إن التفسير المحافظ للسياسة لدى "أواكشوط" ينحى هذه الاهتمامات جانبًا ، لأنه قلق ألا يقوم أى نظام للتوزيع، حتى ذلك المعنى بتحقيق غايات صالحة، إلا فقط بتقويض فرص الاستقلال، والحرية التى يمكن أن تمنحها السياسة المكرسة لتحديد إجراءات، وقواعد المجتمع المدنى.

١٧ - الرد والرد المضاد

كيف يختلف "أواكشوط" فى رؤيته للهوية عن أقرانه من المحافظين؟ فى حالة "بيرك"، و"توكفيل" تتمثل أسس الهوية فى القيم الجوهرية. وهذه القيم إنما توحى بطريقة للحياة يجب على الناس أن يوفقوا حياتهم وفقًا لها. فبالنسبة لـ "بيرك" على المرء أن يوجه حياته بحيث تُلائم النظام الطبيعى للوظائف، والمكانة فى المجتمع، وبالنسبة لـ "توكفيل" تتشكل الهوية من خلال المساواة وما يصاحبها من قيم، خاصة

أهمية مساعدة الأفراد على صياغة أهداف مشتركة مع الآخرين. وعندما تواجه بضرورة الاختيار بين المشاركة الجماعية والمساعى الخاصة، فإن معايير المجتمع، عند "توكفيل" ، تدفع المرء فى سبيل الاختيار الأول على حساب الأخير ، بالمثل يعطى "بيرك" الأولوية لاتباع طرق فى الحياة ترتبط بالنظام الطبيعى.

ولكن القيم الأساسية بالنسبة لـ "أواكشوط" التى تحدد للجميع طريقة عامة فى الحياة إنما تمثل خطورة على الحرية الشخصية فى المجتمع المدنى. فقد رأى "اواكشوط" المجتمع قائماً على الممارسات والقواعد التى برغم أنها لا تملى على كل فرد ما يجب أن يفعله فى حياته، فهى تعطيه الفرصة لتحديد تلك الحياة. ودور الحكومة ينحصر فى مساعدة تلك الممارسات ومنع تقلصها بواسطة دولة الرفاهية التى ما أن وجدت فستُعيِّن للناس هويتهم نازعة منهم حرية تحديد طرقهم الخاصة فى الحياة. وبهذه الطريقة فالفرد عند "أواكشوط" يفهم الفضيلة المدنية على أنها تعنى احترام العمليات الجماعية للمجتمع بما فى ذلك فهم الحاجة للامتثال إلى قواعد عادلة. كما أنه، أى الفرد عند "اواكشوط"، وعلى وتيرة "توكفيل" من شأنه أن يفهم الفضيلة المدنية كإشارة لرغبته فى ألا يصبح معتمداً على الحكومة، إلا أن الاختلاف بالنسبة لـ "اواكشوط" فى أن الإحساس بالمسئولية بالنسبة له إنما يترعرع من خلال القواعد التى تفرد مكاناً لممارسات تسمح بمدى واسع من الخيارات الفردية، وليس بواسطة جماعات تركز انتباه الفرد على الالتزام الديمقراطى نحو المساعدة فى تشكيل الغايات العامة. ومن بين الثلاثة الذين ناقشناهم فى هذا الفصل يأتى أواكشوط الأقرب من الانتقال إلى الطابور الليبرالى.

وإذا نحينا الفروق بين المحافظين الثلاثة جانباً ، فما هو- وبصفة عامة – نصيب كل منهم فيما هو محتمل من نقد للرؤى الليبرالية التى ناقشناها سابقاً ، متضمناً ذلك كلاً من "هوبز"، و "لوك" و"مل"، و"كانط"، و"هيجل"، و"رولز"؟

النقد المحتمل للرؤى الليبرالية للمجتمع المدنى الذى كان من شأن المحافظين أن يقدموه يتمثل فى الخوف من أن توجُّه الفردية الليبرالية الناس بعيداً عن الاهتمام بالفضيلة المدنية التقليدية. بالنسبة لـ "بيرك" ستعنى هذه المحصلة تقلص الاهتمام

بالتقاليد المرتبطة بمساهمة كل فرد فى سير أحوال المجتمع ، فى حين أن قدراته تتيح له عمل ذلك. وبالنسبة لـ "توكفيل" يعنى هذا الوضع أن المساواة ستصبح أساساً لشكل من التمركز حول الذات أو الأنانية egoism بحيث لا يصبح لدى الناس أى اعتبار فى الحاجات الخاصة بالمجتمع الأكبر. أما بالنسبة لـ "اواكشوط" فإن هذا يعنى أن الأفراد، ولأنهم أحالوا سلطة حياتهم إلى الدولة التى تمدهم بالمنافع الأساسية، فهم ليسوا قادرين على الفعل الفردى الحر.

وعن المؤيدين الليبراليين للمجتمع المدنى فكان من شأنهم جميعًا التسليم بأن النزعة الفردية يمكن أن تتلف الشعور بالفضيلة المدنية ، وتقوض الالتزام العام بتأمين الحريات الأساسية للجميع. ولدرء وقوع هذه المحصلة، تملَّك الأمل كلاً من هؤلاء الكتاب فى المحافظة على نوع من الفضيلة المدنية التى يمكن أن تكبح هذه الروح الفردية بطرق تتجنب إطلاق الآثار الضارة. فعلى سبيل المثال تحدث لوك عن فضائل التسامح، وعقلية "لتعش وتدع غيرك يعيش" التى يوحى بها التسامح. فى حين أن كُتَّاباً آخرين وعلى نحو خاص "رولز"، و"ميل"، و"هيجل" لم يكتفوا بأخلاقيات التسامح، بل كتب كل منهم حول أشكال مختلفة من الاحترام المتبادل. فالتزام "رولز" بالعقل العام سعى إلى خلق تشاور لا يقوم فيه الفرد بمجرد الاعتراف بحقوق الآخرين، بل بالاستماع، والأخذ فى الاعتبار لرؤى أو مواقف الآخرين فى مجرى إقرار الأحكام العامة. كما حافظ "مل" على أهمية منح الأفراد لبعضهم البعض، احتراماً يسمح لكل منهم أن ينمى أو يطور من الملكات العليا. أما "هيجل" فقد خامره الأمل أن يضع الأفراد فى نقابات تشرف عليها دولة أخلاقية، وتوقع ألا ينحصر ما يمنحه هذا الوضع المؤسساتى لكل فرد فى الحقوق الأساسية وحسب، بل أيضاً فى احترام الصالح الأعم للمجتمع.

والليبراليون فى محاولتهم تجنب التشعبات السلبية لما طرحوه أنفسهم من نزعة فردية، أشاروا أيضًا إلى إرساء هياكل حكومية تحمى حقوق المواطنين ضد اقتحام الآخرين. فالدولة الوحدوية unitary state عند "هوبز" مجهزة بجميع السلطات التى لابد أن تمتلكها لحماية الحقوق المكفولة للأفراد. وقد كان كل من "لوك" و"كانط" و"مل" و"رولز" يأملون فى قلب الاستبداد المطلق الذى أوحت به دولة هوبز الوحدوية عن طريق

خلق دولة تقوم على فكرة الفصل بين السلطات. إلا أن خوف المحافظين كان دائمًا من أن تنمو الدولة الليبرالية فى سلطتها، وباسم تلبية أهدافها، إلى حد أن تأتى فى النهاية معارضة لالتزامها بتأمين حقوق الجميع. وقد رأينا الميل نحو إظهار اهتمام بهذا النمط فى خوف "بيرك" من الحكومة الثورية الفرنسية التى كان لها أن تدمر جميع التقاليد التى كانت موجودة سابقًا بما فى ذلك الدين، وحقوق الملكية الخاصة، وفى هم "توكفيل" من أن تصبح الحكومة المركزية فى صورة الأب الذى يتحكم فى حياة كل المواطنين، وأيضًا فى تفضيل "اواكشوط" للفعل الحر الفردى، وشجبه للدولة كمشروع إلزامى. أما الحجة المتعلقة بالطريقة التى يجب على الحكومة أن تحمى بها حقوقنا فهى تثار اليوم بين المحافظين والليبراليين على نفس الوتيرة السابقة.

إلا أنه فيما يتعلق بهذه المسألة، فإن الطرفين يشتركان فى هَمٍّ مشترك. حيث ينادى كلاهما بمصادر للسلطة خارج الحكومة لإحلال التوازن فى الحكم ومن ثم تُمنع الحكومة من أن تصير من القوة بما لا طاقة للناس به. وجديرٌ بالجمعيات الطوعية عند "توكفيل"، والانتماءات المحلية للجيرة عند "بيرك"، والممارسات المشتركة لـ "أواكشوط" أن تحقق هذه الغاية. كما يأخذ الليبراليون نفس المسار عندما ينادون بشرائع من قبيل الأغلبية المقيدة عند "لوك"، ورؤية المصالح المتنافسة للمجتمع عند "كانط" والتزام "مل" بمشاركة بيئة العمل فى إقرار متطلبات الوظيفة، واحترام، وحماية الجماعات فى المجال غير العام عند "رولز". ففى كل من الموقفين إذن ، يرى المحافظون والليبراليون المجتمع المدنى كمكان يتمتع بحيزٍ مستقل يمكن للناس فيه الانضمام داخل مؤسسات وروابط تعمل كمصد، وكابح لسلطة الدولة.

بالنسبة للمحافظين نجد الحيز المستقل مدعمًا بواسطة تقاليد وجدت فى أشكال مختلفة من الجمعيات يعتبرها أعضاء المجتمع جوهرية بالنسبة لتنمية هويتهم ، فهناك التزامات قوية بدعم وجود حيز مستقل وفقًا لاحترام له تاريخ طويل لمجموعة من التقاليد التى وجدت فى المؤسسات الدينية، والأسر، والجيرة، أو الجمعيات الطوعية الأخرى. وبالنسبة لليبراليين فهذه التقاليد ليست مقبولة إلا بمقدار حفاظها على معايير وجدت فى البيئة الأخلاقية للمجتمع المدنى خاصة الالتزام بتأمين الحقوق الأساسية فى

إطار وضع يوجد فيه التزام قوى بالفضائل المدنية لكل من التسامح، والاحترام المتبادل. ولكن عندما تهدد هذه التقاليد المدعمة للحيز المستقل، هذه الفضائل المدنية بتعليم الناس أن يتصرفوا بصورة غير متسامحة تجاه من يختلفون معهم، أو حيثما تنكر هذه التقاليد أية أهمية للاحترام المتبادل، فإن هذه التقاليد التى يطرى عليها المحافظون بإفراط، تكون بالفعل ضارة وليست داعمة للمجتمع المدنى. ومن ثم فإن السؤال الذى دائمًا ما يطرحه الليبراليون على المحافظين هو : ما إذا كان هؤلاء الأخيرين على استعداد لاتخاذ موقف مثل هذا المثير للشكوك تجاه تقاليد تعتبر ضارة بالبيئة الأخلاقية للمجتمع المدنى ؟

فربما كان لليبراليين أن يرفضوا ما طرحوه أنفسهم من رؤية أوردناها فى بداية هذا الفصل عندما ذكرنا أن الليبراليين يبنون نظريات للمجتمع المدنى تقوم على ترسيخ كل من الالتزام بالحريات والمؤسسات المطلوبة لإحراز هذه الحرية، حتى وان كان هذا يعنى الإطاحة بالتقاليد. وقد يدفع الليبراليون أنهم على نفس القدر من الاهتمام بالمحافظة على تقاليد صحية مثل المحافظين. فالواقع أن كل من الكتاب الليبراليين قد يدفع بأنه يأمل فى تقاليد من شأنها تعزيز المعالم المحورية للمجتمع الذى يتطلع إليه. فـ "لوك" كان سيأمل فى تقاليد تضمن التسامح، وهيجل كان سيتطلع إلى تقاليد تصون حياة النقابات، و "مل" كان سينشد تقاليد تضمن التقصى العلنى، والتسامح، وكان لـ "رولز" أن يأمل فى تقاليد مجسدة فى أشكال أكثر اكتمالاً من الإجماع المتداخل. فالتقاليد التى يدعمها الليبراليون فى كل حالة قدموها تجعل من الحقوق، والحرية هدفًا أساسيًا ورئيسيًا. وإذا ضربنا هنا أحد الأمثلة، بالنسبة لليبراليين، لقلنا إنه حيثما تعد التقاليد الدينية ذات أهمية، فإنها لا تكون مقبولة إلا عندما ترتبط بتسامح، ويا حبذا لو ارتبطت باحترام متبادل أيضًا .

وقد يتساءل المحافظون مع ذلك، بدون إنكار لأهمية التسامح، والاحترام المتبادل، إذا ما كان الليبراليون تفوتهم حقيقة كون كثير من القيم الجوهرية التى يحتاج الناس إليها - بغرض إضفاء المعنى والقيمة على حياتهم - تعد بالفعل متضمنة فى التقاليد. ليست الحرية فقط هى التى ترتبط بتقاليد معينة، بل أيضا الحياة الدينية، والكثير من

القيم المهمة الموجودة فى المجتمع. وهنا أخالنا نرى السعادة مرتبطة بالمشاركة فى مجموعات طوعية كما هو الحال عند "توكفيل"، أو شكل الحياة المرهون بالدين، والنظام الطبيعى كما عند "بيرك" أو السعادة المتحققة فى الانخراط فى الأنشطة الممتعة فى حد ذاتها كما عند "أواكشوط". ومن الأهمية ألا نُهمل أبعاداً أخرى من التقاليد غير الحرية. وقد يتساءل أحد المحافظين: أى خير يتبقى لنا فى الحرية إذا ما فقدت جميع المثل الأخرى المهمة– التى تعطى القيمة، والمغزى للحياة– أهميتها أو دُمِّرت فى مجرى عملية اكتساب الحرية؟ وهذه القضية إنما تطرح أسئلة مهمة سنتناولها فى الفصول القادمة خاصة فى الفصل الآتى عندما سنناقش "ماكس فيبر"، وفى الفصل الذى يليه عند مناقشتنا لـ "نيتشه".

هوامش الفصل الثالث عشر

(١) In developing my view of Burke, I rely upon Bruce Frohnen, Virtue and the Promise of Conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville, (Lawrence Kansas: University Press of Kansa, 1993) and Jeremy Waldron, ed., with introductory and concluding essays, Nonsense Upon Stilts, (New York: Methuen, 1987), pp. 77- 96 .

(٢) Sibley, Political Ideologies, pp 503 - 04

(٣) Waldron, Nonsense Upon Stilts, pp. 79 - 80 .

(٤) George Sabine, A History of political Theory, P 116 .For good background sources, see aswell Bruce Frohnen, cited in note 1، and Frank O'Gorman, Edmund Burke: His Political Philosophy, (London: George Allen and Unwin Ltd., 1973) . Finally, the main source on Burke is his Reflections on the Revolution in France, ed. Conor Cruise O'Brein, (London: Penguin Books, 1982) .

(٥) Burke, Reflections on the Revolution in France, p. 149

(٦) المرجع السابق،، ص ١٤٩ .

(٧) المرجع السابق،، ص ص ١٤٩ – ٥٠ .

(٨) المرجع السابق،، ص ١٥٠ .

(٩) المرجع السابق،، ص ١٥١. Italics in text.

(١٠) المرجع السابق،، ص ١٥١.

(١١) المرجع السابق،، ص ١٥١.

(١٢) المرجع السابق،، ص ١٥١.

(١٣) المرجع السابق،، ص ١٥١

(١٤) Waldron, Nonsense on Stilts, P. 91 .

(١٥) Frohnen, Virtue and the Promise of conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville, P. 60 .

(١٦) المرجع السابق،، ص ٦٠ .

(١٧) المرجع السابق.، ص ص ٦٠ ، ٦١ .

(١٨) المرجع السابق.، ص ص ٧٣ ، ٧١

(١٩) Burke, Reflections on the Revolution in France, P. 141.

(٢٠) المرجع السابق.، ص ١٣٩ .

(٢١) المرجع السابق.، ص ١٣٩ .

(٢٢) Hanna Fenichel Pitkin, The Concept of Representation, (Berkley: University of Califomia Press, 1967), p. 171 .

(٢٣) المرجع السابق.، ص ١٧٢ .

(٢٤) Burke quoted in Pitkin, The Concept of Representation, P. 173; also, PP.172, 174 .

(٢٥) Pitkin, The Concept of Representation, P 176.

(٢٦) Waldron, Nonsense on Stilts PP - 88 - 89 .

(٢٧) Burke, Reflection on the Revolution in France, P. 131 ، also, pp. 130 . Also, see waldron Nonsense on Stilts, P 89 .

(٢٨) Burke, Reflections on the Revolution in France, P 129

(٢٩) Burke cited in Frank O'Gorman, Edmund Burke: His Political Philosophy, P 121

(٣٠) Burke, Reflections on the Revolution in France P 122 .

(٣١) Frohnen, Virtue and the Promise of Conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville, P 84 : also P 85 .

(٣٢) Burke, Reflections on the Revolution in France, P 187 .

(٣٣) المرجع السابق.، ص ١٨٦ .

(٣٤) المرجع السابق.، ص ١٨٩ .

(٣٥) المرجع السابق.، ص ١٩٦ .

(٣٦) Alexis de Tocqueville, Democracy in America, ed. J.P Mayer and Max Lerner,(New York : Harper and Row, 1966). See J.P. Mayer's essay in this volume, "Tocqueville's Democracy in America." PP xi-xii.

(٣٧) Mayer, PP xiii-xvii.

(٣٨) Tocqueville, Democracy in America, P 264 .

(٣٩) المرجع السابق.، ص ٤٩٨ .

(٤٠) المرجع السابق.، ص ٤٧٥ .

(٤١) المرجع السابق.، ص ٤٧٧ .

(٤٢) المرجع السابق.، ص ٤٧٧ .

(٤٣) المرجع السابق.، ص ٤٨٦ : also, ص ٦٤٨ .

(٤٤) المرجع السابق.، ص ٤٨٨ .

(٤٥) المرجع السابق.، ص ٤٨٥ .

(٤٦) المرجع السابق.، ص ٤٨٨ .

(٤٧) المرجع السابق.، ص ٤٩٢ .

(٤٨) المرجع السابق.، ص ٤٨٢ .

(٤٩) المرجع السابق.، ص ٤٨٢ .

(٥٠) المرجع السابق.، ص ٤٨٢ .

(٥١) المرجع السابق.، ص ٤٨٢ .

(٥٢) المرجع السابق.، ص ص ٨٣ – ٨٥ .

(٥٣) المرجع السابق.، ص ٥٨ .

(٥٤) المرجع السابق.، ص ٤٩٩ .

(٥٥) المرجع السابق.، ص ٤٩٩ .

(٥٦) المرجع السابق.، ص ٥٩٠ .

(٥٧) المرجع السابق.، ص ٥٠٨ .

(٥٨) المرجع السابق.، ص ص ٥١٠ ، ٥٩٠ .

(٥٩) المرجع السابق.، ص ٥٠١ .

(٦٠) المرجع السابق.، ٥١٩ .

(٦١) المرجع السابق.، ص ٥١٩ .

(٦٢) المرجع السابق.، ص ٥٢١ .

(٦٣) المرجع السابق.، ٥٢١ .

(٦٤) المرجع السابق.، ص ص ٢٩٢ – ٩٤ .

(٦٥) المرجع السابق.، ص ٦١٤ .

(٦٦) المرجع السابق.، ص ص ٥٢٨ – ٢٩ .

(٦٧) المرجع السابق.، ص ٦٦٦.

(٦٨) المرجع السابق.، ص ٦٦٧ .

(٦٩) المرجع السابق.، ص ٦٦٧ .

(٧٠) المرجع السابق.، ص ٦٦٦.

(٧١) I will refer to Oakeshott in two major works, Rationalism in Politics and Other Essays, (London: Methuen, 1962) and On Human Conduct, (Oxford: Clarendon Press, 1975) .

(٧٢) Oakeshott, Rationalism in Politics and Other Essays, PP. 10 - 11, 5-7, 1-2 .

(٧٣) المرجع السابق،، ص ١٠ .

(٧٤) المرجع السابق،، ص ٢٢ .

(٧٥) Oakeshott, On Human Conduct, PP . 234 - 35

(٧٦) المرجع السابق،، ص ص ٥٥- ٥٧ .

(٧٧) المرجع السابق،، ص ص ٢٣٤ - ٣٥ .

(٧٨) المرجع السابق،، ص ١٠٨ ، ١٨٠ - ٨١ ، ٢٠٣ .

(٧٩) المرجع السابق،، ص ص ١١٢ - ١٣ .

(٨٠) المرجع السابق،، ص ٢٠١ .

(٨١) المرجع السابق،، ص ٢٠٣ .

(٨٢) المرجع السابق،، ص ٢٧٤ .

(٨٣) المرجع السابق،، ص ص ١٥٧ - ٥٨ ، ٢٠٥ - ٠٦ ، ٢٦٤ ، ٢٧٤ .

(٨٤) المرجع السابق،، ص ١٦١.

(٨٥) Oakeshott On Being Conservative," in Rationalism in Politics, PP. 188 - 92

(٨٦) المرجع السابق،، ص ١٨٤ .

(٨٧) Oakeshott, On Human Conduct, P. 162

(٨٨) Oakeshott, "On Being Conservative," PP. 168 - 77

(٨٩) المرجع السابق،، ص ١٧٧ .

(٩٠) المرجع السابق،، ص ١٧٨ .

(٩١) المرجع السابق،، ص ١٧٦ .

(٩٢) Oakeshott, On Human Conduct, PP. 294 - 95 .

(٩٣) المرجـــع الســـابـــق،، ص ص ٢٧٧ - ٢٨٠ . See his discussion of the "individual manqué" who is unable to accept the responsibility which accompanies freedom.

(٩٤) المرجع السابق،، ص ٢٩٤ - ٩٥ .

(٩٥) Hanna Fenichel Pitkin The Roots of Conservatism, 'Michael Oakeshott and the Denial of Politics," Dissent, Fall, , 1973, P . 513.

(٩٦) Benjamin R. Barber, "Conservatism Politics," Government and Opposition, \10 : 3, OCT. 1977, P. 459 .

القسم الثالث

نقد المجتمع المدنى

الفصل الرابع عشر

النقد الماركسى للمجتمع المدنى

يقدم هذا الفصل الأطر العامة للنقد الماركسي للمجتمع المدني. ومن ثم يصبح المحور الرئيسي هنا متمثلاً في رؤى كارل ماركس(*) Karl Marx (١٨١٨ - ١٨٨٣) للمجتمع المدني. ولكن إضافة إلى تلك الرؤى قمنا بتذييل الفصل برؤى "هربرت ماركيوز" Herbert Marcuse (١٨٩٨ - ١٨٧٩) أحد الماركسيين المهمين في الفترة الحديثة. وقصدنا من هذا أن نتناول مشكلة واضحة لابد لأفكار ماركس من مواجهتها، ألا وهي: كيف من الممكن أن تظل ماركسياً، وأن تستمر في مهاجمة المجتمع المدني، بوصفه وضعاً نافياً للحرية الإنسانية، في مواجهة البقاء المتواصل للرأسمالية؟ ولكن دعونا أولاً نناقش رؤى ماركس بشيء من التفصيل.

١ - رد ماركس على هيجل

لكي نفهم نقطة البداية عند ماركس، من الضروري أن نناقش باختصار رد فعله حيال هيجل.(١) فكما استعرضنا في الفصل العاشر دفع هيجل في كتابه "فينومنولوجيا الروح" Phenomenology of Spirit، بأنه من الممكن فهم التاريخ على أنه مدفوع بفكرة محورية أسماها الروح. Spirit هذه الروح إنما تشير إلى التوجهات الأخلاقية التي لابد أن تكون ماثلة في المؤسسات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية التي تحكم الحياة

(*) ولد ماركس في مدينة رينيش Rhenish بمقاطعة "ترير" Trir التي تفتخر بأصولها كقاعدة رومانية مشهورة في العصور القديمة. وينتمي بوالديه لسلسلة طويلة من حاخامات اليهود. ولأسباب اجتماعية تحول والد ماركس إلى البروتستانتية Protestantism ونشأ ماركس بلا أي وعي بأنه يهودي. وبعد أن اجتاز فترة الدراسة الأولية بتفوق وتقدير ملحوظ، التحق لفترة وجيزة بجامعة بون ثم جامعة برلين حيث أظهر تفوقاً واضحاً واهتماماً قوياً بدراسة القانون، وفقه اللغة، واللاهوت. وحتى إكماله لأطروحة الدكتوراة، التي أنجزها عام ١٨٤١ "الخلاف في فلسفة الطبيعة بين ديمقراطيس، وأبيقور"، كان يعمل محرراً لصحيفة Rhenishe Zeitungالتي أخذ عليها عام ١٨٤٢ ميولها الشيوعية من قبل أحد زملاء ماركس بمناسبة سلسلة من المقالات كتبها "موسس هس" (الذي كان يروج لشيوعية مرتكزة على الأخلاق الغيرية المشتقة من فيورباخ). وأعلن ماركس في رده على هذا المأخذ بأن الشيوعية تظل في ألمانيا من البحوث النظرية، ولم يخف رأيه بأنه قليل الاهتمام بهذه البحوث. بل وأضاف أيضاً: أن الخطر على ألمانيا لا يكمن في محاولة البعض تطبيق الشيوعية قائلاً :"هذا الخطر يمكن أن يتحطم بقوة المدافع"، بل في الإغراءات التي تمارسها "الأفكار" الشيوعية على النفوس، وعلى الضمائر. وهكذا، في تشرين الأول من عام ١٨٤٢، لم يكن ماركس غير شيوعي فحسب، بل كان يقاسم بعض أصدقائه من الهيجليين الجدد أوهامهم فيما كان يخص سلطان الأفكار. ولكن في علم ١٨٤٨ قام هذا الرجل نفسه بتبييج "البيان الشيوعي" من أجل "عصبة الشيوعيين" التي ساهم في تأسيسها في السنة السابقة. (المترجم) .

الإنسانية. إنها معرفة تتطور على نحوٍ هائل عبر الزمن، وبفهمنا للروح أو إمكاناتنا الأخلاقية؛ فنحن نكتسب صورة اكثر دقة لعناصر الأخلاق، وكيفية الإفصاح عنها. وفي النهاية، أي في "نهاية التاريخ" end of history تتجلى الروح كاملة، مقترنًا ذلك بأكمل فهم ممكن لكلاً من المفاهيم الأخلاقية التي تحكم الحياة، وما يناظرها من أشكال مؤسساتية. والدولة الهيجلية هي أكثر التجسيدات الأساسية للروح لأنها تقف فوق المجتمع المدني الذي يمثل ميدانًا تسوده المصالح المتنافسة، وهي من ثم تعطي المجتمع المدني ما يلزم من المعايير الأخلاقية. وبفضل ما توفره الدولة من توجيه أخلاقي يمكن أن يكون هناك كثير من المصالح المتنوعة في المجتمع المدني، وفي الوقت نفسه لن يكون هناك تفكك اجتماعي أو تنافس هدام.

أشارت رؤية هيجل إلى أن الروح إنما تبني طريقًا للحياة، وهوية للبشرية تتفق مع أهدافها. إلا أن ماركس قلب هذه الحجة(*)، دافعًا بأن الروح هي وظيفة

(*) يمكننا أن نلمح بداية العلاقة بين ماركس، وهيجل للمرة الأولى من خلال ما كتبه ماركس إلى والده بتاريخ ١٠ تشرين الثاني من عام ١٨٣٧، وكان وقتها طالبًا في (برلين)، ليطلعه على نموه الفكري ويعلمه بمشروعاته الدراسية. ويمكننا التعرف بسهولة في لهجة الرسالة، وفي بعض عبارات ماركس مدى تأثير مطالعته الحديثة لهيجل. وهو الأمر الذي يستدعي أيضًا التفكير المليّ في المقدمة التي كتبها هيجل في رأس كتابه الأساسي "فينومنولوجيا الروح"، وقت معركة (إيينا) في ذلك العهد كان هيجل- الذي ربما لم يكن قد تخلى بعد تخليًا كاملاً عن مطامح شبابه، وعن رغبته في التأثير في الواقع تأثيرًا مباشرًا- يرى أن روح العالم كانت ثائرة. لقد كانت القضية تتعلق بولادة عالم جديد، وكانت الثورة الفرنسية، والفلسفة الألمانية، والرومانسية المستبقات لهذا العالم، وكان عمل نابليون يسهم في توليد هذا العالم. في عام ١٨٣٧ أخذ ماركس عبارات هيجل فكتب إلى والده: "إن في الحياة لحظات تحدُّ زمنًا ماضيًا مثل أحجار الحدود، ولكنها تشير، في الوقت نفسه، إشارة واضحة إلى اتجاه جديد...وأكثر من ذلك أن التاريخ الكلي يطيب له أن ينظر بعين النسر التي هي عين الفكر، إلى الماضي والحاضر ليعي على هذا النحو وضعنا الحقيقي." رسالة ماركس هذه تعد وعي شعوري لذاته، وهو؛ شأنه في ذلك شأن كل وعي شعوري عند ماركس- ذو قيمة أخلاقية. إنه يتلمح منذ ذلك الحين، دوره في السنوات المقبلة تلمحًا غامضًا : نقل (المعنى) الهيجلي إلى واقع الأشياء، أي أن يستبدل بالمثالية النظرية فلسفة عمل توفق توفيقًا صحيحًا بين الفلسفة والحياة- وهو مطمح مفكري العصر جميعًا، ولكنه مطمح ظل دون إرضاء بوجه عام- وأن يستخدم في سبيل هذا أداة رائعة سبكها هيجل ولكنه لم يعرف هو نفسه مدى اهميتها ألا وهي الديالكتيك. والواقع لقد كتب ماركس في نفس الرسالة: "قبل كل شيء لقد تأكد أن التضاد الذي تفرضه المثالية بين الواقع وبين ما يجب أن يكون مريك جدًا". هذا التضاد بين المثالي، والواقعي، هو إذًا ما سيكون موضع التأملات الفلسفية لدى ماركس الشاب من ١٨٤٠ إلى ١٨٤٨ وموضوع أعماله الأولى حول فلسفة الحق لهيجل، إلى نشر البيان الشيوعي الذي يسمح بعد فترة النضج النظري بالدخول الحقيقي إلى التاريخ الكلي. راجع في ذلك: "دراسات في ماركس، وهيجل"، جان هيبوليت Jean Hyppolite، ترجمة جورج صدّقني، دمشق ١٩٧١ . (المترجم) .

للإسقاطات projections، والأفكار الخاصة بالبشرية. علاوة على أنها؛ أى الأفكار، والإسقاطات؛ بخلقها مفهوماً للروح، كذلك نظاماً أخلاقياً إنما تعكس المسار الواقعى لما يقع فى التاريخ من أحداث. وهذا ما يعنى أن التاريخ يتكشف وفقًا لمنطق، ونموذج معين. السمة الرئيسية لهذا النموذج أن البشر يجدون أنفسهم بدايةً فى ظروف تنكر امكاناتهم الحقيقية، وهو ما سيتم التغلب عليه لاحقًا عندما تحل الاشتراكية محل الرأسمالية. ومن ثم ففى دفعه بأن فهم الإنسان لنفسه يمثل وظيفة لنموذج متطور من الاحداث التاريخية سعى ماركس إلى قلب هيجل رأسًا على عقب بإظهاره أن الروح ليست هى الخالقة للطريقة التى نرى، ونفهم بها أنفسنا، بل أن عملية الفكر هى التى تخلق الروح. وذهب أيضًا الى ان هذه العملية تكشف لنا عن الطريقة التى يتخذها منطق الاحداث الفعلية فى تشكيل، وصياغة منظورات الحياة، وإدراكنا لها. لذلك فعندما سعى ماركس لتنقيح هيجل كانت نيته إظهار كيف أن هياكل الوجود المادى تخلق اغترابًا لدى الجنس البشرى بإنكار تحقيق الحاجات، والقوى الحقيقية للناس[٢] ولن يقدر الناس على بلوغ أكثر حاجاتهم، ورغباتهم حقيقة إلا عندما يفهمون هذه الهياكل، ويقومون بتغييرها.

بهذه اللهجة، دفع ماركس فى نقده لفلسفة الحق عند هيجل بأن الأخير قد أساء فهم العلاقة الصحيحة بين الدولة، والمجتمع. فالدولة عند هيجل؛ كتعبير عن فكرة الروح؛ تقلب العلاقة بين الدولة، والمجتمع.[٣] فالأمل الأسمى عند هيجل يتمثل فى الدولة التى تُجسد فكرته عن الحياة الأخلاقية، ومن ثم فهذه الدولة من شأنها أن تخلق الظروف التى تحدد أسس الحياة البشرية. ولكن بالنسبة لماركس، تمثل الديمقراطية المثال الأسمى الذى يمكن للدولة أن تجسده. ففى النظام الديمقراطى يعمل المواطنون معًا خالقين دستورهم الخاص بهم، مقررين الظروف التى سيعيشون فى ظلها، وفى الوقت نفسه يقررون الظروف التى ستشكل بمقتضاها الدولة علاقتها بهم. "إن هيجل يبدأ من الدولة، ويجعل من الانسان دولة ذات مسحة شخصية subjectified، أما الديمقراطية فتبدأ من الإنسان، وتجعل من الدولة إنسانًا متشيئًا objectifid [٤]. والحقيقية أن ماركس قد اعتقد فى أن الديمقراطية؛ كشكل من أشكال الحكم؛ كانت التعبير الحقيقى

الوحيد عن المصالح العامة للناس. "الديمقراطية فقط .. هى الوحدة الحقيقية بين العام والخاص"(٥) .

علاوة على ذلك رفض ماركس صراحة، وبدون قيد ، ما أوحى به هيجل بأن البيروقراطية كانت بمثابة طبقة من الموظفين المدنيين ذوى العقول اللامعة، والثقافة الرفيعة يقومون على تنفيذ فكرة الروح، ويشكلون المجتمع المدنى بأسلوب قادر على تحقيق هذا المثال **ideal** على أرض الواقع. وكان هيجل كما نتذكر، قد رأى المجتمع المدنى ساحة عراك للمصالح الخاصة، وتوقع أن تحول الدولة المجتمع المدنى؛ من خلال جهازها البيروقراطى؛ إلى مجتمع من المصالح المشتركة. إلا أن البيروقراطيين بالنسبة لماركس يميلون إلى تمثيل نوع من "المادية المطبقة **crass materialism.**" ، فأسمى اهتمام لدى كل عضو فى نظام بيروقراطى هو طموحه الخاص المنفصل، والحاجة الى التقدم فى إطار المنظمة. علاوة على كونهم؛ أى البيروقراطيين؛ أشخاصًا يقبلون خضوعهم، وطاعتهم للدولة كشرط لتأمين مستقبلهم. وبدلًا من أن يكونوا مفكرين، وفاعلين مستقلين، فهم يفعلون ما هو مطلوب للحفاظ على سلطة الدولة، وذلك فقط بغرض إعلاء طموحاتهم المادية الخاصة. وفى سبيل هذا تضع البيروقراطية نفسها تحت ستار الإعلاء من شأن المصلحة العامة كمصلحة خاصة ذات بأس شديد تتصارع مع المصالح الخاصة الأخرى (٦) .

إحدى التيمات المحورية عند ماركس، والتى تساعد فى استجلاء الرؤى التى ذكرناها توًا هى رؤيته النقدية لمفهوم هيجل عن المجتمع المدنى، فالمجتمع المدنى عند هيجل كما رأينا يقع فى إطار نظام السوق الذى يتيح للأفراد أن يتبعوا مصالحهم الخاصة خاضعين لقواعد، ولوائح مفروضة على السوق من قِبَل الدولة. والواقع أن رؤية هيجل لعلاقة الدولة، والمجتمع المدنى قد أشارت إلى أن الدولة يمكنها أن تخلق مجتمعًا، وشعورًا بالرفاهية العامة داخل مجتمع يتخذ من نظام السوق قبلة له. غير أن ماركس، وكما اشارت هذه المواقف التى وصفناها منذ قليل لم يعتقد أن المجتمع المدنى؛ الذى يستند على التتبع الحر للمصلحة الذاتية؛ يمكن أن ينتج مجتمعًا وشعورًا بالرفاهية المشتركة حتى لو كان خاضعًا لمفهوم الصالح العام الذى تنظمه الدولة. فكل

ما يمكن لهذا الوضع أن ينتجه يتمثل فى أفراد لكل منهم مصالحه الخاصة التى يتبعها دون أن يكون لدى أى منهم ولو القليل من الهم بالصالح الأعم.

وأخيراً رأى ماركس ان رؤية هيجل للدولة نزعت نـــحو إثارة الغـــموض حولها، أو بمعنى آخر إلى محاولة إقناع الناس بأن الدولة الموجودة قد افصحت فعليًا عن الافكار الهيجلية، فى حين أنها فى الحقيقة لم تفعل ذلك. ولإزالة هذا الغموض عن الدولة، ومن ثم التعرض إلى حقيقة كون الأفكار الهيجلية لم يتم بلوغها فعلياً فى الدولة التى وصفها هيجل، من الضرورى أن نزيح هذه الغمامات الهيجلية. وفى ســبيل هذا لا غنى للناس؛ إذا ما أرادوا فهماً حقيقيًا للظروف الجارية؛ عن أن يفهموا الطابع المادى للمجتمع، خاصة بنية الحياة الاقتصادية التى غالبًا ما تجعل الأفراد مغتربين، وتمنعهم من المشاركة فى أنشطة تمنحهم الادراك الكامل لقوتهم الموروثة. وقد وضع ماركس كتاباته المبكرة بما فى ذلك المخطوطات الاقتصادية والفلسفية **Economic and Philo-sophic Manuscripts**، ومقالته حول **المسألة اليهودية** **On the Jewish Question** وفى ذهنه هذا الهدف. فدعونا نتناول هذه الموضوعات.

٢ – التحرر السياسى: الحقوق فى المجتمع المدنى

يعد تناول ماركس للمجتمع المدنى الحديث تناولاً مركبًا متعدد المستويات **multi-layered**. ففى قلب المجتمع المدنى نجد نظام الاقتصاد الرأسمالى، وحول هذا القلب هناك الطبقات المختلفة المغلفة لهذا القلب او لنقل طرق الحياة التى نتطلع هنا إلى مناقشة كل منها على حدة، حيث سنرى أن كل طريقة تتضمن وصفًا للكيفية التى تنفى بها الحياة فى المجتمع المدنى أولوية التطوير الكامل للأشخاص. وفى مناقشة هذه الطبقات المختلفة للحياة سنبدأ من الخارج إلى الداخل حيث ينصب اهتمامنا الأول على مناقشة ماركس للمجتمع المدنى، ودلالة فكرة الحقوق المتساوية التى أخذت من وجهة نظره مكانة بارزة فى المجتمع المدنى بالنسبة لحياة الأفراد. ثم نناقش بعد ذلك الطبقة التالية من الواقع متمثلة فى الاغتراب. وبعدها نتناول مصادر الاغتراب، والخبرة

المصاحبة له متمثلة في الاستغلال exploitation. وفي مناقشة هذه الأمور نعاين النقد التاريخي، والاقتصادي للرأسمالية عند ماركس، وفي قيامنا بهذا نعود إلى المشكلة الجوهرية ، وهي مناقشة ديناميات الاقتصاد الرأسمالي.

وإذ نبدأ في هذا المخطط نقول إن ماركس في مقالته "حول المسألة اليهودية" On the Jewish Question التي تتضمن رؤيته لأهمية الحقوق في المجتمع المدني؛ ذكر أن الدولة العلمانية الحديثة تشير الى "وجود مزدوج double existence يرى الأفراد فيه أنفسهم بوصفهم أعضاء في مجتمع مدني كأشخاص لهم خصوصية يتتبعون مصالحهم الخاصة، ويسعون الى رفاهيتهم الخاصة. هذا من جانب، ومن الجانب الآخر فهم؛ أي الأفراد؛ يرون أنفسهم مواطنين ملتزمين بالصالح العام. وفي مناقشته للعنصر الفردي الخاص private في المجتمع المدني كان في ذهن ماركس أن الحياة في المجتمع المدني توجد في نظام للسوق يسيطر عليه الرأسمالي حيث يتنافس أعضاء هذه البيئة مع بعضهم البعض كأفراد يسعون لجني أكثر ما يمكنهم لانفسهم في ظل خضوعهم بالطبع لما يحكم العملية التنافسية من قواعد. هنا نجد كل فرد "يتصرف كمجرد فرد خاص private individual، يعامل الآخر كوسيلة، ويحط من شأن نفسه إلى مجرد الدور المنحصر في الوسيلة، ومن ثم يصبح العوية قوى (السوق) الغريبة"(٧) (*) .

(*) هذه السمات هي من بين المعالم التي تميز ؛ من وجهة نظر ماركس؛ علاقة الناس ببعضهم البعض في المجتمع المدني الرأسمالي، حيث يتحدث هنا عن "عضو في المجتمع المدني أي...عن الإنسان منفصلاً عن الآخرين" ويشير إلى المجتمع المدني باعتباره مجال حرب الجميع ضد الجميع، ويعتقد ماركس أن الإنسان في هذا المجتمع "يوجد فحسب من أجل شخص آخر كما إن الآخر يوجد من أجله طالما أن كلا منهما وسيلة بالنسبة للآخر". فالمجتمع المدني فيما يقول ماركس هو مجال للأنانية، إنه عالم الأفراد المتنافرين الذين يعادي بعضهم بعضاً، والإنسان في المجتمع المدني هو إنسان أناني ينظر إليه باعتباره جوهراً فرداً منعزلاً ومنكفئاً على ذاته، إنه على حد وصف ماركس "فرداً منعزلاً عن المجتمع منكفئاً على ذاته مشغولاً كلية بمصالحه الخاصة وبالتصرف وفق نزواته الطبيعية الخاصة. والرابطة الوحيدة بين الناس وبين هذه النوعية من الأفراد هي الضرورة الطبيعية والحاجة والمصلحة الخاصة على ملكيتهم وأشخاصهم الأنانية". انظر: الاغتراب؛ "ريتشارد شاخت"، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠ . (المترجم)

لكن فيما يخص العنصر الجماعى نجد الأفراد يفكرون فى أنفسهم كمواطنين داخل مجتمع سياسى political community وهم فى هذا الدور يعتقدون أن الدولة قادرة على خلق منظور لنظام عقلانى شامل يسير على الجميع.(٨) والحقيقة أنه، كما رأينا كانت هذه هى رؤية هيجل للعلاقة الحديثة بين الدولة / المجتمع. فالدولة التى تعتلى؛ عند هيجل؛ المجتمع المدنى وكذلك نظام السوق من شأنها أن تنتج نظاماً، ووحدة داخل كلا المجالين. وهنا نتيجة لأعمال الدولة لن يرى الأفراد فى المجتمع المدنى أنفسهم كأفراد منفصلين يتنافسون مع بعضهم البعض ، بل سيعدُّونَ أنفسهم أعضاء فى مجتمع يتقاسمون شعوراً مشتركًا بالمسئولية نحو رفاهية هذا المجتمع. وهذا المنظور؛ بالنسبة لـ "ماركس"؛ إنما يحل الدين المسيحى بنسخة علمانية جديدة من الدين. فيقول ماركس: ان الدولة السياسية "فى علاقتها بالمجتمع المدنى تعد روحانية تمامًا مثل السماء فى علاقتها بالأرض"(٩).

يبدو الأمر بالنسبة لـ "ماركس" أن البعد الخاص private dimension لوجهى الحياة فى المجتمع المدنى هو المسيطر، والمحدد للمحصلات جاعلاً بذلك خلق مجتمع اشتراكى مسألة فى عداد المستحيل. وقد بين ماركس هذه النقطة بالإشارة إلى أن التقدم الرئيسى للمجتمع المدنى؛ منح الحقوق الأساسية للجميع؛ يفضى الى ظروف مناقضة للجماعية. فحقوق الإنسان human rights فى الإعلان الفرنسى لحقوق الانسان والمواطن Declaration of Man and Citizen عام ١٧٩٣، تدل عند ماركس على الحقوق الخاصة بالإنسان كعضو فى مجتمع مدنى a member of civil society؛ انسان انانى منفصل عن بقيه الناس، والمجتمع."(١٠) والحقوق التى أشار اليها ماركس كانت الحرية، والملكية، والمساواة والآمان. فالحرية هى الحق فى عمل أى شىء يريده المرء ما دام لا يضر بالآخرين، والحق فى الملكية هو الحق فى تمتع المرء بالثروة واكتنازها كما يريد بدون اعتبار فى الآخر، وباستقلال عن المجتمع."، وهذا الحق لا يخرج عن كونه مجرد "حق فى المصلحة الذاتية."(١١) اما المساواة فهى الحرية المتكافئة، أو الالتزام المتكافئ بعمل ما يريده المرء، وبناءً على هذه الرؤية يعد كل شخص "عنصرًا موحدًا مكتفيًا بذاته" self-sufficient monad. أما الأمان فهو حماية جميع حقوق المرء، أو كما يصف ماركس " تأمين الأنانية"(١٢).

ومن ثم فالحصول على الحقوق فى مجتمع مدنى تسيطر عليه علاقات السوق يميل لتحويل الأفراد إلى أشخاص يفكرون فى أنفسهم على أنهم منفصلين عن كل شخص آخر فى مجرى القيام بأى شىء يريدونه ما دام لا يضر بالآخر. وهنا يُعرِّف كل فرد الآخرين كمجرد مشاركين فى سعى لإدراك مصلحتهم الخاصة. ولكن الأفراد فى هذا الوضع يكونون غير قادرين على إيجاد أساس لالتزام متبادل امام مفهوم مشترك للصالح العام، والشروط المحققة للمجتمع الجماعي. وبالتالى فقد ذكر ماركس أن الحرية فى مجتمع مدنى "كحق للإنسان لا تتأسس على العلاقات بين الإنسان، والإنسان بل على فصل الإنسان عن الإنسان. فهى حق فى الانفصال. حق الفرد المنعزل المنكفئ على ذاته"(١٣) .

وتصبح المشكلة التى تكتنف العيش فى بيئة من هذا النوع- حيث الناس منفصلين عن بعضهم البعض بهذا الشكل، يعيشون فى علاقات عدائية تجاه بعضهم البعض- فى غياب أساس "لتحرر الانسان."(١٤) إنه هدف يلزم لتحقيقه وجود مجموعة اخرى من الحقوق يجب أن نضعها فى الاعتبار بصفتها اهم بكثير من حقوق الانسان. وكان فى ذهن ماركس هنا "حقوق المواطن"(١٥) rights of the citizen. إنها حقوق تتعلق بالمشاركة فى إقرار السياسات العامة، والحق فى وجود تداول مفتوح، وحر للآراء، والحق فى مطالبة المسئولين بتعديل افعالهم. والحصول على هذه الحقوق السياسية يُمكّن الافراد من إرساء قاعدة للانخراط فى العمل العام مع بعضهم البعض (١٦)

والحقيقة أن ماركس قد ذكر أن "التحرر الإنسانى لن يكتمل إلا عندما يستوعب هذا الانسان الفرد الواقعى ذلك المواطن المجرد بداخله ... وعندما يكون قد تعرف على قواه ونظمها ... بصفتها قوى اجتماعية، بحيث لا يفصل بعد ذلك هذه القوة الاجتماعية عن نفسه كقوة سياسية."(١٧) وقد عنى ماركس بهذا البيان أن الأفراد يجب أن يكون لديهم القدرة على صياغة مجتمع سياسى يمثل المصالح العامة، والحاجات التى يتقاسمها الجميع. علاوة على أن المجتمع السياسى يجب ان يتم تنظيمه بطريقة تسمح للأفراد بتشكيل، وتنظيم الحياة الاقتصادية للمجتمع بحيث تتحقق التنمية الكاملة لقدرات الناس." فالأفراد يجب أن يكونوا جزءاً من مجتمعات منخرطين فى انتاج السلع، وأيضاً يجب لهذه المجتمعات ان تتأصل فى علاقات اجتماعية يقوم بإدارتها،

وتنظيمها أعضاء المجتمع أنفسهم. فى هذا الوضع يستخدم العمال حقوقهم كمواطنين لإقرار ما سيتم إنتاجه، وكيفية تنظيم المهارات، والطاقات المختلفة لإنتاج هذه السلع وكما يقول جيرمى والدرون Jeremy Waldron : "إن التحرر الكامل عند ماركس لا يتطلب بذلك وجود مجتمع سياسى فحسب، بل انخراط ذلك المجتمع فى التنظيم الديمقراطى، وادارة الحياة الاقتصادية الانتاجية."(١٨) .

مع ذلك تبقى المشكلة فى أن الحقوق السياسية برغم انها خطوة مهمة، وتقدمية إلا أنها لن تسمح بالتحرر الكامل ما دامت موجودة فى مجتمع رأسمالى.(١٩) فى هذه الحالة سيستخدم الناس حرياتهم للاستمرار فى الإعلاء من الوجود الفردى الأنانى الذى ذكر ماركس انه سمة المجتمع المدنى الحديث. ومن ثم لن يصبح الأفراد مواطنين مشاركين فى تشكيل الحياة الاقتصادية للمجتمع كما أمّل ماركس ، وهذا الاغتراب المستمر فى المجتمع الرأسمالى يوضح السبب فى أنه لامناص من حدوث هذه المحصلة.

٣- الاغتراب الحديث (*)

إن الحقيقة الأساسية للحياة بالنسبة للعامل العادى فى مجتمع مدنى خاضع للرأسمالية أنه؛ أى العامل؛ لا ينتج السلع فحسب بل نراه هو نفسه أيضًا يتحول إلى

(*) الفعل يغترب alienate فعل لازم شأنه فى ذلك شأن معادليه فى اللغة الألمانية، وهو يعنى حرفيًا "يغدو غريبًا أو يجعل شيئًا ما ملكًا لآخر" ولكن الاسم المشتق منه وهو الاغتراب شأن المرادف الألمانى الغربة Entfremdung وعلى عكس الكلمة الألمانية التى تعنى التخارج لا يستدعى للذهن عادة نشاطاً إلا فى سياقات خاصة حيث يستخدم كاصطلاح فنى، وما يرتبط فى ذهننا ابتداءً بكلمة الاغتراب أو الغربة هو حالة للوجود الانسانى حالة كون المرء مغتربًا أو مفارقا لشىء أو لشخص. إلا أن الاغتراب صار له بعد ذلك تراثا واسعا وممتدا على المستويات الفلسفية والفنية والأدبية. على سبيل المثال حظى **هرمان هسه** بتقدير قل أن يحظى به كاتب آخر ممن يعتبرون أنفسهم مغتربين، وكانت روايته التى وثبت به إلى مكانته المميزة "دميان" صُدرت بعبارة هرقليطس الشهيرة "عن نفسى أبحث" وقد جاء بها هسه فى الرواية قائلاً: لا أنشد إلا أن أحاول أن أعيش كل هذا الذى تصنعه نفسى انطلاقًا من ذاتها، ترى لماذا يعد ذلك بكل هذه الصعوبة؟ وكان هذا أيضًا هو موضوع هسه فى رواياته التالية، وهو أسلوب آخر فى القول بأن التغلب على الاغتراب أمر شاق، فنرى فى رواياته "ستيبان وولف" نقلاً ومناقشة لصيحة فاوست الشهيرة:

ثمة روحان يقطنان، ويا للحسرة، فى صدرى

وتناضل كل روح منهما للتخلص من توأمه.

راجع : تصدير والتر كاوفمان تحت عنوان "**حتمية الاغتراب**" لكتاب شاخت، المرجع السابق (المترجم) .

سلعة[٢٠] ، فهو مجرد سلعة لأن قيمته الوحيدة تأتى عن حقيقة كونه لا يمتلك سوى عمله لبيعه لمن يمكن أن يستغله فى تصنيع المنتجات. ففى الاقتصاد الرأسمالى، لا يعترف بالعمال لمهارتهم المختلفة، والمتنوعة أو لقواتهم، وقدراتهم الخاصة بل نجدهم فى نظر هذا المجتمع مجرد محتوى للطاقة عندما يستخدم كما ينبغى؛ مثله مثل أية آلة أخرى؛ يمكن أن يأتى بما ترغب فيه طبقة الملاك من نتائج. وهنا نجد أن أكثر ما رغب فيه ماركس هو القيام بتطوير كامل لقدرات الناس تماماً مثلما أراد "مل". فقد ذكر ماركس أن "التوجه الحقيقى الفعال للانسان نحو نفسه ككيان خاص أو ظهوره كنوع حقيقى (أى إنسان) لا يكون ممكنًا إلا بإخراجه، وبشكل حقيقى جميع الطاقات التى تخصه كجنس بشرى."[٢١] مع ذلك؛ وكعاقبة للرأسمالية؛ يعرف العامل نفسه فقط من خلال ما يصير عليه كفرد منخرط فى "عمل اغترابى" أو فى نشاط يفصله عن التعرف على مهاراته وطاقاته الاساسية وتحقيقها. ومن زاوية هذه التجربة، يشير الاغتراب alienation الى نمط من العمل يمنع الفرد من معرفة أو تطوير مواهبه، وطاقاته.فى المخطوطات الاقتصادية والفلسفية ١٨٤٤ (*)، تناول ماركس أربع طرق مختلفة يفصح بها الاغتراب عن نفسه. أولاً هناك اغتراب عن المنتج الذى ينتجه العامل بنفسه.[٢٢] فنتيجة للعمل الذى ينخرط فيه العمال يصبحون معتمدين على مجتمع فى حاجة إلى المنتجات التى ينتجونها، لأنه بدون هذه الحاجة إلى تلك المنتجات لن يكون ثمة عمل للعمال، وبالتالى لن يكون هناك سبل للعامل لتقويت نفسه. ولكن فى الوقت نفسه فإن المنتجات التى ينتجها العامل لا تغير على أية حال من الظروف الاجتماعية التى يتم

(*) خلال القرن الذى أعقب وفاة هيجل لم يحظ تحليله للعقل المغترب عن ذاته فى الظاهريات باهتمام كبير ولم يلق اصطلاح الإغتراب إلا ذيوعاً محدوداً إن كان قد لقى مثل هذا الذيوع على الإطلاق، وقد ثار الاهتمام بهما معًا فحسب مع نشر "**مخطوطات ماركس الاقتصادية والفلسفية فى عام ١٩٣٢**، وكان اسم ماركس قد لقي اهتماماً واسع النطاق لبعض الوقت ولكن نشر مخطوطاته تلك لعام ١٨٤٤ كشف جانباً منه لم يكن معروفاً من قبل ألا وهو جانب الفيلسوف الإنسانى المتحمس والمهتم قبل كل شىء بقضية تحقيق الإنسان لذاته. وهذا الكشف عن ماركس كفيلسوف إنسانى جذب اهتمام الكثيرين مما أسفر عن إن الكثيرين قاموا وما يزال كثيرون يقومون بقراءة المخطوطات وأدى ذلك بدوره إلى ذيوع اصطلاح الاغتراب الذى استخدمه ماركس بكثرة فى المخطوطات فى نقده للمجتمع المعاصر له وفى وصف للإنسان المعاصر. المرجع السابق. (المترجم) .

فى ظلها الإنتاج، وهذه الظروف تعد ذات أثر إغترابى شديد بمعنى أنها تنكر على العامل اساس الانخراط فى نوع العمل الذى من شأنه أن يتيح له بلوغ قوته.(٢٣) والسلع التى ينتجها العمال فى مجتمع رأسمالى إنما ترمز إلى إستمرارية الظروف الاقتصادية التى تخلق لديهم الاغتراب ، وذلك بجعل من المستحيل بالنسبة لهم التحكم فى مكان عملهم من أجل خلق السلع، وتنظيم علاقات الإنتاج التى تجعل من تحرر الإنسان شيئًا ممكنًا.

هناك أيضًا اغتراب عن فعل الإنتاج نفسه act of production (٢٤) ، حيث يكون الفرد مجبراً على الانخراط فى عمل ليس له فيه ناقة ولا جمل، وليس له علاقة كذلك بتطوير قوته الأساسية ككائن بشرى. "فهو يكون فى المنزل عندما لا يعمل، وعندما يعمل لا يكون فى المنزل، أى أن عمله ليس من وازع ذاته، ولكنه قسرى، عمل مرغم عليه forced labour."(٢٥) والتجربة التى كانت فى ذهن ماركس هنا تتمثل فى عمال خطوط الإنتاج الذين يقضون ساعات طويلة فى العمل يكررون بلا نهاية نفس الروتين مرة تلو الأخرى.(٢٦) هذا النوع من العمل إنما يفضى إلى إخصاء العمال، وتجريدهم من قواهم البدنية، والعقلية.(٢٧) علاوة على ذلك، وبسبب أن هذا النوع من العمل يجعلنا نعيش فى علاقة بعيدة عن طاقاتنا، وقدراتنا الاساسية فنحن نعيش شعور من الغربة الدائمة عن أنفسنا. وعلى أثر ذلك، لا يمكننا مطلقًا ان نعرف طبيعة ما يمكننا أن نكون عليه، ولا كيف نمضى فى حياة تسمح لنا ببلوغ جميع قدراتنا، وطاقاتنا الأساسية الى أقصى حد ممكن. وهنا فنحن لدينا اغتراب عن الذات self-estrangement تمامًا مثلما كان لدينا من قبل اغتراب عن الشيء."(٢٨) .

كما أننا؛ فى الشكل الثالث من الاغتراب؛ نفتقد القدرة على فهم قدراتنا كجنس species. وهذا لا يعنى فقط أننا لا يمكننا تبين قدراتنا الخاصة كأشخاص لنا تفردنا فحسب، بل إننا كذلك لسنا فى استطاعتنا أن نتبين الصورة الكلية للقدرات التى تتوفر للإنسان بصفته جنس بشرى. هنا ميز ماركس بين القدرات المرتبطة بالعمل الانسانى، وتلك المتعلقة بالحيوانات. فالحيوانات يمكنها إنتاج سلع لمجرد إشباع حاجات مباشرة مرتبطة باستمرارهم على قيد الحياة. والجنس البشرى يعرف كيف ينتج السلع التى

تتفق ومعايير جميع أنماط الاجناس وليس فقط حياة الكائن البشرى.(٢٩) علاوة على أنه، ككائن واعٍ conscious يسعى الإنسان لانتاج اساس لكل ما فى الحياة فهو خلافاً للحيوان يمكنه اطلاق الأحكام فيما يتفق مع قوانين الجمال(٣٠)(*) . الشيء الذى يهمنا هنا ويعد ذا دلالة ، هو أن الإنسان بإمكانه معرفة قدراته واختيار طرق الحياة التى تضمن الازدهار الإنسانى. هذه الإمكانية التى يتجرد منها فى وضع العمل الذى انتقده ماركس، الأمر الذى يرجع إلى حد كبير إلى أن الإنسان لا يمكن مطلقاً أن يتحرر من العيش مثل الحيوانات إذا ما ظل معنيا فقط بحاجاته المباشرة التى تبقيه على قيد الحياة. ولكن فى ظل الثقافة التى تفشل فى حماية هذا المنظور، يصبح الأفراد طبيعياً naturally – وفى الشكل الأخير من الاغتراب- مغتربين عن الآخرين(**)estranged from others. لأنه مجرد ألا يستطيع المرء فهم طبيعته الجوهرية فالأمر كذلك أنه لن يتسنى لأحد معرفة الطبيعة الجوهرية للآخر.(٣١) والجانب الآخر المؤسف فى هذه التجربة أنها تحطم الأمل الكانطى فى احترام الآخرين كغايات، وليس مجرد وسائل.

(*) يشير ماركس إلى أن العمل ينبغى أن يكون نشاطاً يحقق الإنسان ذاته من خلاله، ويطور بحرية طاقاته الروحية، والعضوية ويقول أن العمل ذاته ينبغى أن يكون "إشباعاً لحاجة اكثر منه مجرد وسيلة يمكن من خلالها اشباع حاجة أخرى ويجب أن يكون العمل قبل كل شيء "طوعيًا و حراً" وعمل الإنسان ذاته، ونشاطه العفوى" وسيبدو هذا النشاط خلقاً فنيًا أو على الأقل شكلاً من أشكال النشاط يمكن أن يمارس من خلال الحرفية، ولا غرو فى ذلك، وماركس هو من وصف الإنتاج الإنسانى بأنه يتم "وفق قوانين الجمال." المرجع اسابق. (المترجم) .

(**) الاغتراب عن الآخرين الذى يتحدث ماركس عنه يتعين أن يفهم باعتباره يتضمن غياباً شاملاً للاحساس بالصحة، وتقويماً للآخرين باعتبار أنهم ليست لهم أهمية إيجابية تتجاوز أهميتهم كوسائل للغايات الشخصية وعداء يقوم على الإحساس بالتنافس وتوقع الاستغلال المضاد، وهذا الإغتراب يضرب بجذوره فى التمحور حول الذات الذى لا يلتفت فحسب إلا إلى التميز الخاص بل وكذلك فى التصور عن الذات يستبعد أية فكرة للاجتماعية. وفى هذا الصدد فإن الإنسان الأنانى الذى يغترب عن الآخرين لدى ماركس مماثل للفرد المتمحور حول خصوصيته عند هيجل والذى تتمثل علاقته بالبنية الاجتماعية فى "الاغتراب"، ففى كلتا الحالتين نجد الاغتراب موضع التناول نتيجة لقصر مطابقة الذات على الذات الخاصة، وبالطبع فإن الآخرين عند ماركس هم الذين ينظر إليهم بالتبعية باعتبارهم أغراباً بينما لدى هيجل نجد أن طبيعة الإنسان الجوهرية التى يعتبر أن هذا المفهوم عن الذات البالغ القصور يهملها أى عنصر الاجتماعية عند ماركس، والكلية عند هيجل. المرجع السابق. (المترجم) .

فمعاملة الآخرين كغايات فى السياق الماركسى يتطلب ان يكون المرء قادراً على ادراك، وتدعيم ما لدى الآخر من صفات فى كليتها wholeness بما فى ذلك الاعتراف بالطاقات الكامنة لديه. ولكن فى مجتمع رأسمالى حيث الفرد لا يعد سوى سلعة تسعى وراء حاجات الإبقاء لا يمكن إدراك هذا الهدف.

٤ - معايير الحياة المغتربة

ربما تكون أعظم مأساة فى الوجود المغترب أن معايير الحياة المغتربة تخلق لدى المواطنين؛ من العمال وأرباب العمل على حد سواء؛ فقدان الاعتبار فى الفضائل الأساسية التى تحقق مجتمع مكرسًا لتحقيق أكبر قدر من التطور لكل فرد. والقيم الرئيسية التى تحل محل الفضائل من هذا النوع هى تلك القيم المرتبطة بالجشع ava-rice. وهناك عاملان رئيسان فى هذه المأساة: إدخال الماكينة، والرغبة التى لا تهدأ فى كسب المال . فتنظيم العمل- كما رأينا- يجعل من كل عامل مجرد محرك للآلة "إنه (أى العامل) يصبح ملحقًا بالآلة، ولا يصبح مطلوبًا منه سوى المهمة الأبسط، الأكثر رتابة، الأسهل إتقانًا."[٣٢] فبعد أن يصبح غير مطلوب من كل شخص سوى القيام بمهمة بسيطة على الماكينة يثبت الفرد عند حالة "الانسان غير الناضج او يصير "كالطفل."[٣٣] كذلك يجب على العمال؛ وفى سبيل خدمة الماكينات؛ أن يكيّفوا انفسهم وفق المبادئ المرتبطة بانتاج الثروة. وهذا يعنى أنه محتم عليهم قبول وجودهم عند مستوى البقاء أحياء بحيث يتجه النصيب الرئيسى من أرباح عملهم الى صندوق مالى يتحكم فيه الملاك، ويمكن استخدامه فى شراء ماكينات جديدة. ولإنجاز هذا الهدف، يتعلم الناس أن يعيشوا حياة نكران الذات، والواقع أن العامل يتحول إلى شخص مطيع ليس لديه حاجات تتجاوز ما يبقيه على قيد الحياة [٣٤] بحيث يمكن لصاحب العمل أن يستخدم الثروة التى يخلقها العامل ليس فى تمكين هذا الأخير من إدراك طاقاته الكاملة بل للحصول على مزيد من الماكينات أو رأس المال لنفسه. هنا يقول ماركس: "كلما قللتم (أيها العمال) من التفكير، والحب، والتنظير، والغناء، والرسم، والتخيل ... إلخ ، كلما زدتم (أيها الرأسماليون) من التوفير، وكلما عظمت ثروتكم... رأسمالكم."[٣٥]

هذا علاوة على ما نجده فى هذا النظام من هدف وحيد تندفع وراءه طبقة الملاك وهو طلب المال[٣٦] . والواقع أن المال لابد أن يأخذ مكان الصدارة[*] . ولكن فى الوقت نفسه ، وبحكم الانشغال بالمال ، تصبح هناك قيمة أخرى ذات بعد أساسى وهى الجشع. " فالإسراف والسفه " excess and intemperance يصبحان المعيار الحقيقى[٣٧] . وهذا الميل مرتبط بالسعى الى خلق شعور فى أذهان الناس بالحاجة إلى أنواع محددة من السلع التى لابد أن يتعلم الناس الرغبة فيها . إنها السلع التى يروج لها من يعرفون انهم إذا تسنى لهم جعل ما يكفى من الناس يشترونها فسوف يحرزون – أى الباعة – ثروة ، وقوة اجتماعية على المشترين ، وأيضًا على العمال الذين ينتجونها . فهدف البائع إذن هو خلق حاجة جديدة new need فى أذهان المستهلك للأشياء التى ينتجها . وهنا يجب على البائع أن يقنع المستهلك بأن يرغب فى شىء لا يحتاج إليه فى الوقت الراهن . وعندما ينجح فى ذلك سيقتضى الأمر بالمستهلك القيام بما يلزم من التضحيات لمراكمة ما يطلبه البائع من مال من أجل السلعة، وبتقديم هذه التضحيات تولد صيغة جديدة من الاعتماد، صيغة تجعل المستهلك خاضعًا لطبقة المنتجين. وبهذه الطريقة فقد " أغوى " البائع المستهلك للوقوع فى شرك "نمط جديد من الإشباع new mode of gratification وبالتالى ألحق به دمارًا اقتصاديًا [٢٨] .

(*) It is therefore regarded as omnipotent...Money is the procurer between man's need and the object, between his life and his means of life. But that which mediates my life for me, also mediates the existence of other people for me. For me it is the other person.

"what, man! Confound it, hands and feet And head and backside, all are yours ! And what we take while life is sweet,Is that to be declared not ours? Six stallions, say, I can afford, Is not their strength my property? I tear along, a sporting lord, As if their legs belonged to me."

Goethe: Faust See Marx, Economic and Philosophic Manuscripts, Progress Publishers,. 1977, P. 108 . (المترجم) .

وأخيراً يعد المال أساساً لتحديد ماهية كل شخص، وما يمكن أن يكون عليه كل شخص. وهذا يعني أن ماهيتي كشخص دائماً ما تكون وظيفة لما أملكه من مال، وما يجب أن أفعله لكسب المال. ومن ثم فإذا كان من الضروري بالنسبة لي؛ ويغرض كسب المال؛ أن أبدد طاقاتي الأصلية سأفعل. فربما يمكنني بفضل طاقاتي الأصلية أن أصير طبيباً، ولكن لأن والدي لم يحتكم على المال لمساعدتي في أن أصبح طبيباً فلا يمكنني تتبع هذا المسار المهني ، وبدلاً من ذلك، أتحول إلى رجل أعمال يتلخص اهتمامه الوحيد في الحياة في كسب المال. لكن لو فرضنا من ناحية أخرى انني لم أكن أتحلى بما يكفي من فطنة تمكنني من أن أصبح طبيباً، ولكن مع توفر ما يوصلني إلى ذلك من الرغبة، والمال. في هذه الحالة سأصبح طبيباً رغم حقيقة انني لا يجب ان أكون. يقول ماركس هنا: "كل ما لا أقدر أن أفعله كإنسان، والذي بالتالي تعجز كل طاقاتي الفردية الأساسية عن إتمامه، يمكنني ان أفعله بوسيلة المال(*)(٣٩) ومن السهل علينا ان نفهم كيف تُفقد كثير من الفضائل التقليدية- في ظل نظام كهذا – مكانتها من الأهمية. فمازال الناس يتحدثون عن فضائل من قبيل الإخلاص، والحب في حين أن هذه الفضائل قد حل محلها ما يناقضها؛ شرور من قبيل الكره، وعدم الوفاء حيث يصبح من الضروري من أجل المال أن نفعل ذلك.(٤٠) فإذا كان عليَّ اليوم أن أصبح محباً بغرض أن أكون ناجحاً في تحقيق الثروة سأفعل، لكن إذا تطلب الأمر مني غداً أن أصير قذراً، وضيعاً في سبيل الظفر بالمال سأفعل. فليس هناك من فضائل دائمة، وثابتة، وتقليدية يمكن أن تصبح عماداً للحياة بل في المقابل سوف تتعدل قيمي بفعل ما يطرأ من تغيرات على مجريات أموري.

(*) Money is the alienated ability of mankind. That which I am unable to do as a man, and of which therefore all my individual essential powers are incapable, I am able to do by means of money. Money thus turns each of these powers into something which in itself it is not-turns it, that is, into its contrary. Marx, economic and Philosophic Manuscripts, Progress Publishers, 1977 . (المترجم)

فكيف يمكن للناس فى هذا الوضع أن يقيموا علاقات تقوم على الاعتبار المتبادل فى تطوير أفضل وأهم ما لدى كل شخص من طاقات؟ بالنسبة لـ "ماركس" لابد للمبادلات التى تتم بين بعضنا البعض ألا يكون من شأنها أن تجعل من الناس أثرياء على المستوى المادي، بل يجب أن تحقق مجتمعًا يقوم على فضائل تساعد فى تدعيم الاحترام المتبادل، وحب الطاقات، والقدرات الأساسية للحياة الإنسانية، وبشكل خاص يجب أن تقوم علاقاتنا لتكون بمثابة جهود أمينة فى سبيل تمكين الآخرين من إشراكهم إيانا آمالهم، وطاقاتهم، وتمكيننا نحن من إشراكنا إياهم آمالنا، وطاقتنا(٤١) .

٥ - السياق التاريخى للاغتراب

إذا أردنا لأنفسنا التخلص من الاغتراب لابد من معرفة مصدره ، والغرض الماثل فى فلسفة ماركس، على كل حال ليس فى مجرد فهم الواقع الموجود بل تغييره "فالفلاسفة لم يفعلوا سوى أنهم فسروا العالم بطرق مختلفة، مع أن بيت القصيد هو تغييره"(٤٢) .

"The philosophers have only interreted the world,in various ways; the point, however, is to change it" .

لقد اعتقد ماركس أن التاريخ يجب أن يستخدم لتغيير ظروف الإنسان الى الأفضل. وعليه فمن الممكن لنا أن نتعلم من التاريخ، ونحن إذ نفعل علينا أن نستخدم دروس الماضى لتغيير مجرى المستقبل. فالتاريخ يفصح لنا عن الطريقة التى يكون بها الأفراد جزءًا من عمليات تقوم لإنتاج الحاجات الإنسانية.(٤٣) وهذه القوى غالبًا ما تشكل حياة الإنسان بطرق تتعارض مع أفضل مصالحهم لهم كما هو الحال فى مجتمع رأسمالى، ولكن فى الوقت نفسه يمكن للأفراد أن يتفاعلوا مع تلك القوى ليشكلونها بنية خلق علاقات إنتاج لا تكون مفترية بعد ذلك مطلقًا، يقول ماركس هنا: "إن الظروف تصنع رجالاً تمامًا مثلما يصنع الرجال الظروف."(٤٤) وفى هذه الجزئية آلينا على أنفسنا قراءة التاريخ من زاوية نظر ماركس لنبين الثغرات التى يمنحها التاريخ لتغيير ظروف الإنسان، وتحرير الجنس البشرى من الاغتراب.

بالنسبة لماركس، وبعد أن كان مجتمع القرون الوسطى قد عبر على شاشة التاريخ، ظهر المجتمع المدنى(*) فى القرن الثامن عشر مجهزًا بنظام للإنتاج، والتجارة تحت سيطرة البرجوازية. تلك الطبقة؛ التى ترتبط بالبنية الفوقية **superstructure** أو القيم الاجتماعية والسياسية ، هى التى ارست فكرة المجتمع المدنى، وقدمت دعمًا ثقافيًا للمحافظة على نظام الإنتاج الذى وجد فى المجتمع الرأسمالى.(٤٥) إلا أن هذا النظام الجديد للإنتاج قد خلق فى الوقت نفسه توترات ما بين النظام نفسه وبين العمال، وهى التوترات التى لن تُحل فى النهاية إلا بثورة تسعى الى إحلال المجتمع الشيوعى. وقبل أن نذهب فى مناقشة الحجة أو الأطروحة الاقتصادية التى توضح هذا النزاع، نورد فيما يلى من فقرات قليلة وصفًا لخصائص المجتمع الذى شيده البرجوازيون فى الوقت الذى نستجلى فيه السبب فى حتمية تحول المجتمع المدنى عند ماركس إلى مجتمع شيوعى.

لقد ظهر المجتمع المدنى من جراء ما وقع من تحول، وانتقال من العملية الإنتاجية التى قامت فى العصور الوسطى على الطوائف الحِرَفيّة (**) **guilds** ذات المصالح المشتركة، إلى منظومة الانتاج فى المصانع الكبيرة. هذا التغير أوجد علاقة جديدة بين العامل، وصاحب العمل. ففى الطوائف؛ التى كانت بيتًا لكثير من الحرفيين الذين ينتجون السلع المطلوبة؛ كانت هناك "علاقة بطريركية **patriarchal relationship** ميزت

(*) برزت عبارة "المجتمع المدنى" Burgerliche Gesellschaft فى القرن الثامن عشر حين كانت علاقات الملكية قد تخلصت من المجتمع الجماعى القديم والوسطى. والمجتمع المدنى بصفته هذه لا يتطور إلا مع البرجوازية؛ ومهما يكن من أمر، فإن التنظيم الاجتماعى المترتب بصورة مباشرة على الانتاج، والتجارة، هذا التنظيم الذى يشكل فى جميع العصور أساس الدولة وبقية البنية الفوقية المثالية قد سمى على الدوام بالاسم ذاته. ماركس، انجلز؛ الأيديولوجية الألمانية، ترجمة د. فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة، والنشر، ١٩٦٨ (المترجم) .

(**) شاع فى بعض ترجمات الأعمال الماركسية ترجمة كلمة guilds بالنقابات الحرفية دون مراعاة الفرق بين النقابات الحرفية corporations ؛ كما ذكرنا فى الفصل العاشر بحثًا عن دقة المصطلح وتوثيقه فيما جاء على لسان ماركس فى الايديولوجية الالمانية؛ وبين الطوائف الحرفية التى اوضح ماركس أيضاً فرقًا بينهما عندما عدد بينهما فى كتابه بؤس الفلسفة قائلاً: So, since the French of the eighteenth century abolished corporations, guilds and fraternities instead of modifying them, the French of the eighteenth century must modify competition instead of abolishing it. " See Marx, The Poverty of Philosophy", Progress Publishers,1975, p.136, (المترجم)

طبيعة الارتباط بين "المعلم" master وبين العامل الماهر الذى أُطلق عليه عامل المياومة jour-neyman worker ، (٤٦) هذه العلاقة البطريركية أو الرعوية أعطت المعلم سلطة على العامل، ولكنها سلطة لم تُفضِ الى إعمال، وتكثيف عدائية العامل ضد المالك، والسبب أن العامل نفسه أراد أن يصير معلمًا، وساوره الأمل انه من خلال العمل فى إحدى الطوائف يمكنه أن يجنى الخبرة، والسبل لكى يصير كذلك.(*) وبناءً على هذه الرغبة لم يكن العامل مهتمًا بالإحاطة بنظام الطائفة، حتى لو كان للمعلم أو السيد سلطة كاملة عليه (٤٧).

ولكن بظهور "البرجوازية الكبيرة" big bourgeoisie، أو طبقة الملاك الجديدة التى عززت من شأن الإنتاج الصناعى؛ كانت البذور قد غُرست لخلق صراع العامل ضد المالك. الصراع الذى سيفضى فى النهاية؛ حسب ماركس؛ إلى الإطاحة بالملاك على يد العمال. لماذا؟ إن طبقة الملاك الجديدة؛ خلافًا لما كانت عليه الطوائف الحرفية؛ أرادت أن تصبح جزءًا من نظام تجارى لا يضم الاقتصاديات المحلية فحسب بل يتجاوزها إلى الاقتصاد العالمى. ومن أجل المنافسة على هذا المستوى كان لابد من تراكم ضخم من رأس المال المتنقل، أو المواد التى يمكن أن تُنقل من منطقة إلى أخرى حسبما تقضى لوازم الأعمال والإنتاج. لقد كانت الطوائف دائمًا متمركزة محليًا ولم يتخيل أصحاب الطوائف "البرجوازية الصغيرة" قط استثمار مواردهم فى مكان ناءٍ. ولكن "البرجوازية الكبيرة" الجديدة اقتنصت الفرصة لاستثمار الموارد أينما ظنوا ذلك معينًا على توسيع نصيبهم فى السوق العالمى (٤٨).

وبالطبع لرغبتها فى إضفاء الآمان على استثماراتها سعت "البرجوازية الكبيرة" إلى إيجاد طرق لتأمين حصصها ضد المنافسين أيًا كانوا.

(*) كانت العلاقة الرعوية القائمة بين العمال فى الطائفة الحرفية وبين معلميهم تمنح هؤلاء المعلمين قوة مضاعفة – من جهة بسبب نفوذهم على مجمل حياة العمال المهرة، ومن جهة أخرى لأن هذه العلاقة كانت تتشكل بالنسبة إلى العمال المهرة المشتغلين مع نفس المعلم، رابطة فعلية تجمعهم ضد نظرائهم ممن يعملون لدى معلمين آخرين. وأخيراً فقد كان العمال المهرة مرتبطين بالنظام القائم لمجرد مصلحتهم فى أن يصبحوا معلمين بدورهم. وهكذا فبينما قامت الغوغاء على الأقل بفتن ضد النظام البلدى بأسره، وهى فتن ظلت دوتما فاعلية من جراء عجزها؛ فإن العمال المهرة لم يذهبوا قط إلى أبعد من أعمال عصيان صغيرة ضمن الطوائف الحرفية المنفصلة، كما هو الأمر فى طبيعة كل نظام نقابى. انظر "الأيديولوجية الألمانية"، ص٦٢(المترجم) .

وفى سبيل هذا تلقوا؛ على سبيل المثال؛ من الحكومات الوطنية تعريفات، وتشريعات جمركية وقائية.(٤٩) ورغم هذه السياسات الوقائية(*) ظل التنافس بين الصناعات الكبيرة فى القرنين السابع، والثامن عشر هو النمط الرئيسى للتفاعل بين المنتجين. وقد أجبر هذا التنافس الافراد على أن يحولوا طاقاتهم فيما يحقق النجاح فى السوق، وفى سبيل ذلك كان الهدف الوحيد هنا هو توسيع وزيادة النمو الصناعى. فى هذا السياق كانت جميع أموال الاستثمار تُستغل فى دعم تطوير الصناعة، وما يدعم الصناعة؛ مثل الوسائل الحديثة فى الاتصال، وتطوير نظام مالى يدعم هذه المسيرة. علاوة على ما كان من تركز ملكية رأس المال الصناعى فى أيدى قليلة، وظهور المدن الصناعية الكبيرة التى أودت بكل ما كان موجوداً من حرف تقليدية فى حياة الطوائف الحرفية، وفقدان الريف أهميته فى الشئون السياسية، والاجتماعية داخل الدول الرأسمالية. وأمام هذه التغيرات تقلصت أهمية الايديولوچية، والدين، والاخلاق كمصادر للاعتقاد العام، وجميع العوامل التى قد تهدد الطريقة الجديدة فى الحياة(**) بالإضافة الى ذلك فبينما كانت برجوازية كل أمة تنظر إلى نفسها على أنها تملك مصالح قومية منفصلة، فقد جاءت الصناعة الكبرى بطبقة تملك نفس المصلحة فى جميع الأمم إلى حد إلغاء أية مكانة للقومية. وفى كل من هذه الحالات جعلت كل دولة صناعية إعلاء حاجات الصناعة الكبرى بمثابة هدفها الرئيسى، وهو ما تزامل مع محصلة مؤداها أن حياة الطبقة العاملة صارت مما لا يطاق (٥٠).

(*) مع قيام المانيفاكتورات، وُضعت الأمم المختلفة فى علاقات مزاحمة، وانخرطت فى صراع تجارى، لم يحتدم إلا بواسطة الحروب، والحماية الجمركية، وحظر الاستيراد، بينما كانت الأمم فيما مضى بقدر ما كانت تنشأ أية رابطة فيما بينها، تقوم بمبادلة غير مؤذية فيما بينها. لقد بات للتجارة من الآن فصاعداً مغزى سياسياً :"الأيديولوجية الألمانية" ، ص ٦٧ (المترجم) .

(**) لقد عممت الصناعة الكبرى المزاحمة بالرغم من التدابير الوقائية (تلك هى حرية التجارة العملية، وليست الضرائب الوقائية سوى علاجاً مسكناً، إجراءً دفاعياً ضمن حرية التجارة)، وانشأت وسائل المواصلات والسوق العالمية الحديثة، واخضعت التجارة لها، وحولت الرأسمال بأسره إلى الرأسمال السريع. وأجبر جميع الأفراد، بواسطة المزاحمة العمومية على شحذ طاقاتهم إلى الدرجة القصوى، ودمرت إلى حد ما الأيديولوچية، والدين، والأخلاق، الخ وجعلت منها أكذوبة ملموسة حيثما لم تتوصل إلى تدميرها. لقد خلقت حقًا التاريخ العالمى للمرة الأولى، وذلك بقدر ما جعلت جميع الأمم المتحضرة وكل عضو فرد فيها رهناً بالسوق العالمية من اجل تلبية حاجاتها مدمرة بذلك الانعزالية الطبيعية السابقة للأمم المختلفة. المرجع السابق، ص ٧١ (المترجم) .

ومن ثم ، ففى هذا السياق لم تستطع الدولة نفسها سوى أن تُصبح حامى حمى المصالح البرجوازية، هنا؛ وكما رأينا عند هيجل - أخذت الدولة مفهوم القوة المستقلة المنفصلة التى تقف فوق المصالح الخاصة المنخرطة فى التنافس، محددة بذلك الصالح العام الذى كان على جميع المصالح المنفصلة فى المجتمع المدنى أن تدعمه ، إلا أن هذا المفهوم عن الدولة كان عند ماركس محض خيال. فالدول "ليست سوى شكل التنظيم الذى تتبناه البرجوازية بالضرورة من أجل أغراض داخلية، وخارجية ومن أجل الضمان المتبادل للملكية، والمصالح (٥١).

فالدولة فى واقع الأمر وسيلة تعلى بها "الطبقة الحاكمة" من مصالحها عن طريق صياغة، وتشكيل مؤسسات أخرى خاصة القانون لتلبية حاجات الإنتاج (*) .

فى بيئة كهذه تم إرساء نظام للإنتاج يكرس نوعاً من تقسيم العمل بين الاطراف المختلفة الذين يمثلون جزءاً فى عملية الإنتاج. فالمالك أو صاحب العمل يوفر الأدوات،

(*) لا شك أن وصف الدولة ودورها قد استغرق ابحاثاً كثيرة ومفصلة فى التراث الماركسى، الأمر الذى نلحظه اكثر فيما يخصنا هنا فى موضوعة المجتمع المدنى عندما تم تناول علاقة الدولة بالمجتمع المدنى خاصة فيما نراه من جدل حول توصيف الدولة عند كلاسيكيو الماركسية الذين قالوا أن الدولة هى جهاز الدولة حيث يدخل فى هذه العبارة ليس فقط الجهاز المختص (بالمعنى الحصرى) الذى يعترف بوجوده وبضرورته انطلاقاً من احتياجات الممارسة الحقوقية، اى البوليس، والمحاكم، والسجون، بل كذلك الجيش الذى يتدخل مباشرة كقوة قمع احتياطية فى اللحظة الأخيرة حين تطغى الأحداث على البوليس وأجهزته المساعدة المختصة، وعلى رأس هذا المجموع رئيس الدولة، والحكومة، والإدارة. ويعرض النظرية الماركسية اللينينية حول الدولة بهذا الشكل نلمس أن الشيء الأساسى هنا أن جهاز الدولة هو بالضبط الدولة.ولقد عالج كلاسيكيو الماركسية الدولة فى الواقع، اى فى ممارستهم السياسية كواقع اكثر تعقيداً من التعريف المعطى لها فى "النظرية الماركسية فى الدولة" والذى اضيفت إليه اشياء اخرى. لقد اعترفوا فى ممارستهم بهذا التعقيد ولكنهم لم يعبروا عنه بنظرية مقابلة، وغرامشى هو الوحيد تقريبا الذى سار بهذا الاتجاه. فقد اشار إلى الفكرة الخاصة بأن الدولة ليست محصورة فقط فى جهاز الدولة (القمعى)، ولكنها تحتوى، كما كان يقول، على عدد معين من مؤسسات المجتمع المدنى: الكنيسة، المدارس، النقابات الخ. إلا أن غرامشى لم يبلور مع الأسف حدسه الذى بقى بشكل اشارات دقيقة ولكنها جزئية (راجع غرامشى: كراسات السجن). يجب إذاً إضافة شيء آخر إلى النظرية الماركسية فى الدولة كما يقول لويس آلتوسير، ألا وهو أجهزة الدولة الأيديولوجية حيث بيات من الضرورى هنا ألا نأخذ بعين الاعتبار التمايز بين سلطة الدولة، وجهاز الدولة، بل وكذلك حقيقة اخرى تبرز إلى جانب جهاز الدولة (القمعى)، دون أن تذوب فيه. انظر : "دراسات لا أنسانوية؛ لويس آلتوسير وجورج كانتغيليم "، ترجمة د. سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات، والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨١ . (المترجم) .

وينظم العمل، والعمال؛ الذين لا يملكون سبلاً أخرى تضمن لهم العيش؛ يجب أن يدخلوا الى مكان العمل بشروط وضعت لهم من قبل أرباب العمل. هؤلاء الذين يبغون التحكم فى عملية الإنتاج ؛ لأنه بدون ذلك لا يمكنهم مواصلة رحلة تراكم رأس المال الذى يجب أن يكون لديهم بغرض إحراز التميز التنافسى على المنتجين الآخرين. وتصبح الملكية الخاصة وقتئذ ترمز عند العامل إلى تقسيم العمل الذى يعطى الرأسمالى كل التحكم فى طبيعة العمل بدون أمل بالنسبة للعامل فى انه فى مرحلة ما أو وقت من الأوقات؛ كما كان الحال مع عامل المياومة فى الطوائف؛ سيكتسب من المخولات ما يجعله يحظى ببعض السيطرة على عملية العمل بنفسه (٥٢).

ثم نجد المطالب الآخذة فى الاتساع من أجل مزيد من الربح تُفضى إلى سعى أصحاب العمل لاكتساب المزيد، والمزيد من السلطة على العمال. ولكن فى سمت هذا الوضع تنشأ الحاجة لدى العمال للإطاحة بسيطرة طبقة الملاك. فليس لدى العمال خيار آخر؛ بحكم أنهم مستمرون فى تحمل المزيد والمزيد من الأعباء بدون جنى أية ميزات حتى فى ظل كونهم يمثلون الأغلبية فى المجتمع. فهم لا يمكنهم مناشدة الدولة القيام ببعض الاصلاحات الدولة؛ واقعة فى قبضة البرجوازية. لذلك فالهدف عند العمال هو الإطاحة بالبرجوازية، والنظام الرأسمالى الذى يحمى مصالحها. والأمل هنا يتمثل فى خلق مجتمع يُلغَى فيه وللمرة الأولى الحكم الطبقى تماماً.(٥٣) ولإتمام عمل من هذا النوع لابد من إحداث تغيير يتم على مستوى جماهيرى ضخم، وفى حركة عملية(٥٤) إنها الثورة(*) **revolution**.

(*) فى **"بؤس الفلسفة"** ١٨٤٧ يعلن ماركس أول صياغة لإشكالية مرحلة الإنتقال الثورى ، " مرحلة استبدال المجتمع المدنى السابق بمتحد يتنافى مع وجود الطبقات وتناقضها" ذلك أن انتصار البروليتاريا السياسى ليس مخصصاً لإقامة تنظيم جديد لسلطة الدولة. إن للبروليتاريا، بخلاف باقى الطبقات، مهمة استبعاد السلطة السياسية، بمعناها الحصرى، بواسطة رابطة جديدة. هكذا تبدو المهمة الصعبة فى تحديد السياق، والتغيرات المؤسساتية اللازمة لبلوغ هذه الغاية. لقد شاء ماركس، بابتعاده عن أى راسب تنبؤى، أن يكون تحليلياً وجدلياً فى الوقت نفسه: يبقى الصراع الطبقى صراعاً سياسياً من أجل الغاء "السلطة السياسية بمعناها الحصرى" التى هى "الخلاصة الرسمية لتناقض المجتمع المدنى". إن هذا الصراع الطبقى حركة اجتماعية تحتوى الحركة السياسية: تظهر فى مرحلة ما بعد الصراع الطبقى "تطورات اجتماعية"، ولكنها ليست "ثورات سياسية" ابداً. كذلك يظهر اول نقد علمى "للاقتصاد السياسى" أن استقلالية الدائرة السياسية (بعلاقاتها الإدارية) مرتبطة، بتبعيتها لبنية التبادل من اجل الانتاج، اى تشكل المجتمع المدنى فى طبقات متناقضة. انظر :**"ماركس ونقده السياسة"، اندريه توزيل Andre Tosel** وآخرون، ترجمة جوزيف عبد الله؛ دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١ ، ص. ٢١ . (المترجم) .

محصلة هذه الثورة ستكون كما وصف ماركس فى البيان الشيوعى **Communist Manifesto** قائلاً: "على أنقاض المجتمع البرجوازى القديم بطبقاته، وتناحراته الطبقية سيكون لدينا مجتمع يمثل التطور الحر لكل فرد فيه شرطًا للتطور الحر للجميع"(٥٥) .

٦ - التحليل الاقتصادى: جذور الاستغلال

يصاحب هذا التحليل التاريخى نقد اقتصادى للرأسمالية يوضح حتمية سقوط الطبقة الرأسمالية، والانتقال إلى الشيوعية. وفى هذه الجزئية ازمعنا على استجلاء جذور تحليل ماركس لظهور الاستغلال، وأيضًا أن نبين كيف أن الميول التى تسفر عن الاستغلال تساهم فى نهاية الأمر فى الإطاحة بالرأسمالية.

يصبح العامل فى المجتمع الرأسمالى عاملاً أجيراً عندما يكون مجبراً على مقايضة عمله بوسائل العيش، أو بما يقتات عليه. ومن ثم فهو فى وضع لا يخول له المطالبة بالتكافؤ مع الرأسمالى أى أن يكون كلاهما؛ على سبيل المثال؛ متقاسمان لأرباح العمل.(٥٦) فسلطة الرأسمالى على العامل إنما تنشأ عن حقيقية كونه؛ أى الرأسمالى؛ يملك شروط العمل أو رأس المال **capital** الذى يشتمل دون الحصر، على المواد الخام، والآلات، والماكينات المستخدمة فى إنتاج مواد خام جديدة وأدوات جديدة للعمل (مثل الماكينات)، ووسائل جديدة للعيش (تستخدم فى إبقاء العمال على قيد الحياة).(٥٧) علاوة على تحكم الرأسمالى فى العلاقات الاجتماعية المحددة للبيئة التى يتم فيها الإنتاج أو ما أطلق عليه ماركس "بالعلاقات الاجتماعية للإنتاج." هذه العلاقات غالبًا ما تتغير مع إدخال الماكينات الجديدة، او التكتيكات الجديدة للإنتاج، تلك العناصر التى أسماها ماركس "القوى الإنتاجية."(٥٨) والهدف الرئيسى لدى الرأسمالى فى تنظيم علاقات الإنتاج هو إيجاد سبيل لتلجيم طاقة العامل، والسيطرة عليه بحيث لا ينتج العامل ما يكفى لتأمين عيشه فحسب بل لينتج كميات من الثروة تتجاوز ما يحتاجه العامل إلى ما يمكن للرأسمالى استغلاله فى تدعيم ملكيته على القوى

الإنتاجية من قبيل الماكينات الجديدة. إذن بأى نظير "يقايض العامل المأجور قوة عمله؟ نعم برأس المال، ومن خلال زيادة رأس المال، وبتقوية سلطة (الرأسمالى) التى يقوم هو نفسه (أى العامل) على خدمتها [٥٩](*).

المحافظة على هذه العلاقة؛ المحبّذة لدى الرأسمالى؛ تعد مسألة غاية فى الأهمية فيما يتعلق بقدرته على مراكمة رأس المال أو الموارد بما فى ذلك الآلات، والمواد الخام التى تمثل أسس التحكم الرأسمالى فى النظام الاقتصادى، ومن ثم استغلال العمال.[٦٠] ولكى نفهم ما هو الاستغلال، وكيف ينشأ من الضرورى أن نستوعب العلاقة بين "رأس المال الثابت" **constant capital**، ورأس المال المتغير **variable capital**، وفائض القيمة **surplus value**. يرتبط رأس المال الثابت، أو القوى الانتاجية (التى تشمل الميكنة، والمواد الخام) بقيمة قوة العمل، أو ما أشار اليه ماركس بالإجمالى الكلى للأجور **sum total of wages** أو رأس المال المتغير." وتستخدم قوة العمل بطبيعة الحال فى إدارة الآلات التى تحول المواد الخام إلى منتجات نهائية تباع فى السوق طلبًا للربح. هنا يسعى أرباب العمل إلى صقل عملية العمل بالكفاءة، والرخص إلى أقصى حد ممكن، وبهذه الطريقة فقط يمكنهم أن يزيدوا من ربحهم. فى سبيل هذا من مصلحتهم كل المصلحة تحقيق أكبر قيمة ممكنة من خلال العامل حيث يستخدمونها فى شراء ماكينات تجعل عملية العمل أكثر ربحًا. وهذه المصلحة عند المالك تأخذنا إلى تناول فائض القيمة.

ينشأ فائض القيمة عن وضع ينتج فيه العامل ما يكفى من ثروة لتقويت نفسه، بالإضافة إلى كميات إضافية من الثروة أو الفائض يتحكم فيها الرأسمالى.[٦١] وعلينا

(*) فى تناوله لتحديد ماهية العمل المأجور وعلاقته بالرأسمال وتناميه يقول ماركس: "فالرأسمال يفترض إذن العمل المأجور، والعمل المأجور يفترض الرأسمال، فكل منهما شرطاً للآخر، كل منهما يخلق الآخر. العامل فى معمل للمنسوجات القطنية، أتراه لا ينتج إلا المنسوجات القطنية؟ كلا، انه ينتج رأسمالاً ايضا. انه ينتج قيماً تستغل بدورها السيطرة على عمله لكى يخلق بعمله هذا قيماً جديدة. إن الرأسمال لا يمكن له أن يتأثر إلا إذا بودل بقوة العمل إلا إذا خلق العمل المأجور. وان قوة عمل المأجور لا يمكن مبادلتها بالرأسمال التى تستعبدها. وهكذا فإن تكاثر الرأسمال هو بالتالى تكاثر البروليتاريا، أى الطبقة العاملة." **ماركس، "العمل المأجور ورأس المال"**. (المترجم).

هنا توضيح أن فائض القيمة عند ماركس ينبثق فقط عن عمل العمال الذين ينتجون أساس عيشهم فى ساعات تقل بكثير عما يعملون بالفعل.(٦٢) وهذه هى الحقيقة؛ الحقيقة الوحيدة؛ التى تجعل الرأسمالية، حسب ماركس مشـــروعًا للاســتغلال. فدائمًا ما ينتهى الحال بالعمال – مثلما يقول أحد المعلقين أو الشارحين الماركسيين – بأن ينتجوا "من العمل ما يزيد عما يلزم لإنتاج ما يستهلكه من سلع."(٦٣) وفائض القيمة الذى ينتج عن عملهم أو ذلك القدر الزائد عما يلزم لإبقائهم فى مكان العمل لا تذهب إلى العمال بل إلى الملاك الذين يستخدمون هذه القيمة الإضافية لشراء المزيد من الماكينات لجعل عملية العمل اكثر ربحًا.

إن شرور الرأسمالية، والاستغلال ترتبط بما لدى الرأسمالى من دافع نحو تحقيق معدلات أعلى من فائض القيمة، ذلك الدافع الذى يقتضى منه مبدئيًا أن يُزيد من ساعات يوم العمل ، فكيف يصل الأمر إلى هذا الوضع؟ كما ذكرنا توًا دائمًا ما يسعى الرأسمالى لانتزاع فائض القيمة من العامل، ومن خلال هذه الثروة يشترى مزيداً من الماكينات التى يقوم باحلالها محل العامل. ولكن مع هذا الاحلال للماكينة محل العامل لن يتبقى سوى القليل من العمال. ونظراً لأن فائض القيمة يأتى من توظيف العامل من أجل انتاج ما يزيد عن حفظ ذاته فلن يتبقى تحت سيطرة الرأسمالى سوى القليل من فائض القيمة. وللتغلب على هذه المشكلة من الضرورى إذن أن يطيل الرأسمالى من يوم العمل لهؤلاء العمال المتبقين. وقد ساق إلينا ماركس مثال خاص بتقلص قوة العمل من ٢٤ عاملاً إلى عاملين فقط، حيث قبل هذا التقليص كان كل عامل يساهم بساعة عمل واحدة من فائض القيمة فى يوم من ١٢ ساعة أو ما يحصُل ٢٤ ساعة إجمالى الخارج من قوة العمل ككل. أما مع وجود عاملين فقط فإن الرأسمالى يريد أن يحصل على نفس فائض القيمة إذا لم يكن أكثر مما كان يحصل عليه فى الماضى. لذلك سيتحتم على العاملين أن ينتجا ٢٤ ساعة من فائض القيمة أو ١٢ ساعة لكل منهما. ومن غير الوارد أن يتمكن كلا العاملين من تقديم مثل هذا الفائض الكبير حتى إذا عملوا لساعات أطول. ولكن الرأسمالى سيمضى فى محاولاته على كل حال لأن مسعاه هو زيادة قدر الفائض الذى يسيطر عليه. فهو– كما يذكر ماركس – وحتى بدون أن يكون "واعيًا بهذه

الحقيقة يجب أن يلجأ إلى تطويل مُبالغ فى يوم العمل على أمل تعويض النقص فى العدد النسبى من العمال المستغلين (٦٤) بمعنى آخر تتطلب الرأسمالية أن يكون الرأسمالى دائمًا مستغلاً للعامل جاعلاً من حياته بؤسًا فبؤسًا.

وبالإضافة إلى إطالة يوم العمل هناك أساليب أخرى للاستغلال، فبما أن الماكينات لا تشترط عمالًا يتمتعون بقوة بالغة، فمن الممكن استخدام النساء، والاطفال فى العملية الانتاجية.(*) والواقع، أن الماكينات؛ بقذفها جميع أعضاء الأسرة إلى سوق العمل هكذا؛ إنما توزع قيمة قوة عمل الرجل على جميع أفراد أسرته. فهى تخفض قيمة قوة عمله."(٦٥) علاوة على أن العمل يأخذ فى المزيد من النظامية، ويصبح خارج سيطرة العامل. فمكان العمل منظم مثل كتيبة الجيش: ضباط، ومراقبين دائمًا ما يتحققون من مارش العمال فى خطوتهم النظامية الموحدة **lockstep** انقياداً للنظام الإنتاجى الذى يضعه المالك.(٦٦) هنا يصبح العمل نفسه مبسطًا للغاية بحيث تصبح المهارة الخاصة بالعامل بلا أية قيمة."(٦٧) وبالتالى يصاب ذهن العامل وجسده؛ داخل المصنع؛

(*) فى شرحه للتأثيرات المباشرة للانتاج الآلى على العامل يصف ماركس تملك الرأسمال لقوى عمل إضافية متمثلة فى النساء والأطفال قائلاً: "بما أن الماكينات تجعل القوة العضلية زائدة عن اللزوم فهى تغدو وسيلة لاستخدام العمال بدون قوة عضلية أو الذين لم يكتمل نموهم الجسدى ولكنهم يتمتعون بأعضاء اكثر مرونة. لذا كان عمل النساء وعمل الأطفال الكلمة الأولى للاستخدام الرأسمالى للماكينات! وبذلك تحول هذا البديل الجبار للعمل والعمال على الفور إلى وسيلة لزيادة عدد العمال المأجورين باخضاع جميع افراد أسرة العامل بلا تمييز من حيث الجنس والعمر لسيطرة الرأسمال المباشر. ولم يقتصر العمل الارغامى لصالح الرأسمالى على اغتصاب وقت العاب الأطفال، بل واستولي أيضًا على الوقت العادى للعمل الحر فى محيط البيت من أجل حاجات الأسرة نفسها. ويقدم ماركس مثالاً على هذا الوضع المتردى ذاكراً "أنه أثناء أزمة القطن التى رافقت الحرب الأهلية فى أمريكا أرسلت الحكومة الإنجليزية د. إدوارد سميث إلى لانكشير وتشيشر وغيرها من أجل فحص الحالة الصحية لعمال صناعة القطن. ويقول فيما يقوله: من الناحية الصحية كان للأزمة، إلى جانب ازاحتها للعمال من جو الفابريكة، الكثير من النتائج الإيجابية الأخرى. فزوجات العمال يجدن الآن وقت الفراغ اللازم لإرضاع الأطفال من أثدائهن بدلاً من تسميمهم بمزيج غودفرى (مستحضر أفيونى). ويتوفر لديهن الآن الوقت من أجل تعلم الطهى. وكن لسوء الحظ قد أجدن فن الطهى فى حين لا يتوفر لديهن ما يؤكل. ويتضح من ذلك إلى أية درجة اغتصب الرأسمال من أجل ازدياده الذاتى العمل الضرورى لحاجات الأسرة. انظر : **ماركس، رأس المال، المجلد الأول، دار التقدم،** موسكو، ص٥٦٨, - ٥٩٦-(المترجم) .

بالعجز.[٦٨] علاوة على أنه كلما ازداد تبسيط العمل كلما اتسع سوق العمال بصورة دراماتيكية. لقد كان العامل المياوم فى نظام الطائفة الحرفية عاملًا ماهرًا لا يمكن إحلاله بسهوله. أما الآن فليس هناك عقبة أمام إحلال أى عامل بآخر، وهذا ما يفسر وجود سوق ضخمة من العمال يتنافسون من أجل العمل، وهو ما يخفض بطبيعة الحال من تكاليف الأجور.

فلا مناص إذن من وجود "جيش صناعى احتياطى" من العمال المتعطلين دائمًا ما يكونون جاهزين للتقدم وشغل وظيفة أى عامل قد لا يقبل بالنظام الانضباطى داخل مكان العمل، هؤلاء يظلون فى بؤس بفضل الملاك [٦٩] .

٧ – أزمة الرأسمالية: هبوط الأرباح

أشد الأزمات خطورة بالنسبة للرأسمالية نجدها فى تفسير ماركس لنظرية هبوط معدل الأرباح. فكما بيَّنا فيما سبق يسعى الرأسمالى دائمًا إلى إحلال العمال بالماكينات، وهم– أى الرأسماليون – إذ يفعلون ذلك إنما ينتهجون أسلوبًا مناقضًا لمصالحهم الخاصة. لأن المورد الرئيسى للقيمة ككل هو فائض القيمة الذى لا ينتجه سوى العمال، ومعدل ربح الرأسمالى يهبط عندما تهبط القوة العاملة المنخرطة فى الإنتاج – فحيث تتميز عملية الإنتاج؛ كما يقول ماركس– بتزايد دائم فى مقدار رأس المال الثابت، ونقصان دائم فى وقت العمل أو رأس المال المتغير، فإن "معدل الربح" بالنسبة للرأسمالى يأخذ فى الهبوط."[٧٠].

ويستجيب الرأسماليون لهذه المشكلة بتكرار عملية إحلال العمال بالماكينات على أمل إدخال الكفاءة التى من شأنها تعزيز منسوب الربح لديهم ، وفى سبيل هذا يمضى الرأسماليون فى تخفيض ما يمكنهم من عدد العمال المشتركين فى الإنتاج، وذلك بإدخال ماكينات جديدة تأخذ مكانهم. وهذه الاستراتيجية إنما تزيد من مقدار العمل الفائض، أو بمعنى آخر تسوق الكثير من العمال الى هامش البطالة.[٧١] إلا أن هذه الاستراتيچية لا يمكن لها ان تتكرر هكذا الى ما لا نهاية، قبل أن يكون النظام قد انهار برمته. يقول ماركس: "سيتزامن التطور الأعلى للقوة الانتاجية، والتوسع الأعظم فى

الثروة المتوفرة مع انخفاض رأس المال، وتدهور العامل، ووقوع اعظم ارهاق لطاقاته الحيوية"[٧٢] . ولن يسفر هذا الوضع إلا عن "نكبات متواترة" بمعدلات مرتفعة مفضياً الأمر "في النهاية إلى سقطة مدوية .

٨ - النظام الجديد

أى شرائع تلك التى سوف يضعها المجتمع الشيوعى الذى سيلى المجتمع الرأسمالى؟ من السهل علينا أن نفهم رؤى ماركس فى هذه القضية بأن نكون أولاً على بينة بما لم يحظ بتأييد ماركس. فقد رفض ماركس "تطبيق معيار متساو" كأساس لتوزيع المنافع الأساسية فى المجتمع . وهنا يعتبر كل شخص مجرد عامل، وبحكم أن كل شخص ينال أجراً على العمل فهو يقوم به بما يتفق مع معيار عام. فإذا كان هذا المعيار العام يقضى بأن يحصل كل شخص على عشرة دولارات فى الساعة فلكل شخص أن يحصل على هذا ما دام يلبى التزاماته بهذا المعيار. وأشار ماركس إلى هذه الرؤية الخاصة بمعاملة الناس بمقاربة "الحقوق المتساوية"(*) .إلا أن هذه المقاربة

(*) ضمن ملاحظاته الانتقادية على مشروع برنامج حزب العمال الألمانى الموحد، والتى نشرت تحت عنوان "نقد برنامج غوتا" الذى كتبه عام ١٨٧٥، يشير ماركس إلى أن "الحق المتساوى يظل: من حيث المبدأ: الحق البرجوازى: رغم أن المبدأ، والتطبيق العملى يكفان عن التناقض هنا، فى حين أن تبادل القيم المتعادلة لا يبقى فى ظل تبادل البضائع إلا بصورة وسطية، لا فى كل حالة من الحالات. ورغم هذا التقدم، يظل هذا الحق المتساوى محصوراً من ناحية واحدة ضمن حدود برجوازية. فان حق المنتج يتناسب مع العمل الذى بذله، والمساواة تتجلى هنا فى اتخاذ العمل وحدة مشتركة للقياس. ولكن رُبَ فرد يتفوق جسدياً أو فكرياً على فرد آخر، فهو إذاً يستطيع أن يعمل وقتًا أطول؛ ولكن لكى يكون العمل مقياسًا ينبغى أن يتحدد بمدته أو شدته، وإلا كف عن أن يكون وحدة للقياس. فهو لا يقر بأى امتياز طبقى لأن كل انسان ليس سوى شغيل كغيره؛ ولكنه يقر ضمناً بعدم المساواة فى المواهب الفردية، وبالتالى فى الكفاءات الانتاجية بوصفها امتيازات طبيعية. فهو إذاً من حيث المحتوى حق قائم على عدم المساواة ككل حق. فالحق بحكم طبيعته لا يمكن أن يتجلى إلا فى استعمال نفس الوحدة القياسية، ولكن الأفراد غير المتساوين (لم يكونوا أفراداً متمايزين إذا لم يكونوا غير متساوين) لا يمكن قياسهم وفقاً لوحدة مشتركة إلا بقدر ما ينظر إليهم من وجهة النظر نفسها، إلا بقدر ما ينظر إليهم من زاوية معينة حيث لا ينظر إليهم إلا بوصفهم عمالا لا اكثر، وبصورة مستقلة عن كل الباقى، وبالتالى مع الاستفادة المتساوية من الصندوق الاجتماعى للاستهلاك يتلقى احدهم بالفعل اكثر من الآخر ويظهر اغنى منه الخ. ولاجتناب كل هذا، لا ينبغى أن يكون الحق متساوياً بل ينبغى أن يكون غير متساو. راجع: ماركس، "نقد برنامج غوتا". (المترجم) .

لا تضع فى الاعتبار أن كل شخص لابد وأن يكون أكثر من مجرد عامل، فهو لديه حاجات مختلفة "فهناك المتزوج، والعازب، وهناك العامل الذى لديه اطفال اكثر من غيره، وهكذا الخ"(٧٣).

هنا اعتقد ماركس أنه فى الطور الأعلى من المجتمع الشيوعى ستتطور قوى الإنتاج فى المجتمع مع تطور الفرد فى جميع النواحى." فى الوضع الجديد لن يصبح العمال بعد ذلك سلع مملوكة للرأسمالى، سيُنظر اليهم كآدميين لديهم طاقات متنوعة فى حاجة إلى تطوير. لن يُنظر إليهم كمجرد ماكينات تشغل ماكينات، بل كأشخاص لديهم؛ بالإضافة الى الحاجات الجسمية الأساسية؛ حاجات فكرية، وأخلاقية. وبالتالى فإن ثورة المجتمع ستتمثل حينئذ فى كيفية تأمين أكبر قدر ممكن من تطوير الفرد. فالبعض ممن يعولون أُسراً أكبر سيكونون فى حاجة إلى دخل أكبر من الآخرين. والبعض الآخر بما لديهم من مواهب موسيقية تتطلب تدريبًا خاصًا، سيطلبون من المجتمع المساعدة لتحقيق ما يلزم من تنمية لمهاراتهم الموسيقية. ومن ثم تصبح الشريعة الماثلة فى المجتمع الشيوعى المتقدم: "من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجاته"(٧٥).

فلقد أملَ ماركس فى أن يحقق مجتمعًا يمكن لكل فرد فيه أن ينمى من مهاراته، وقدراته المتعددة، والمتنوعة إلى اقصى ما يستطيع. حيث ذكر أنه فى مقابل المجتمع المدنى الرأسمالى المتمركز على نظام السوق؛ والذى يُمنح الفرد فيه دوراً ثابتًا، ومحدوداً يحصره فى شق واحد من النشاط، ملزمًا إياه بأن يكون "صائداً للحيوانات، أو صائداً للأسماك، أو راعيًا للأغنام، أو ناقداً، حيث لابد أن يظل على ما هو عليه اذا لم يكن راغبًا فى فقدان سبل عيشه" فى مقابل ذلك؛ فى المجتمع الشيوعى؛ "لا يوجد لدى أحد شقٍ واحد مقصور عليه من النشاط، بل يمكن لكل شخص أن يصير متمرسًا، ومقتدراً فى أى فرع أو مجال يرغب فيه، فالمجتمع ينظم الإنتاج العام، وبذلك يحقق لى إمكانية عمل شىء ما اليوم، وشىء آخر غداً؛ أقنص صباحًا، أصطاد الأسماك ظهراً، أرعى الماشية فى الأصيل، وأمارس النقد بعد العشاء؛ كل هذا حسب رغبتى الخالصة، بدون أن أصبح قط صياداً للحيوانات، أو راعيًا، أو صائداً للأسماك، أو ناقداً(٧٦) .

٩ - الرد والرد المضاد

قد يرد مؤيدو المجتمع المدنى على ماركس بالإشارة إلى أن الالتزام بالحقوق السياسية يحقق إمكانية خلق كثير من الجماعات، والجمعيات التى يمكن لكل منها ان تدخل فى المجال العام بنية إحداث التغييرات، والتعديلات فى السياسة العامة للمجتمع. والواقع أن مؤيدى المجتمع المدنى من شأنهم أن يدفعوا بأن حماية الحقوق فى وضع أو إطار من الفضيلة المدنية إنما يمثل البنية الأكبر للمجتمع المدنى الذى يضمن وجود حيز مستقل يمكن فيه للفئات، أو الاتحادات العمالية أن تُطور من أنفسها كقوى مستقلة تتحدى الحكومة، وكبار المحركين الاقتصاديين مثل الرأسماليين، فهذا هو فى الحقيقة نوع النشاط الذى أدى الى إصلاحات رئيسة فى النظام الرأسمالى الأمريكى. فقد كان للحركات العمالية على مدار هذا القرن أثر واضح ليس فقط على مائدة المساومة الجماعية، بل أيضًا فى الساحة التشريعية للكونجرس.

لم يكن لماركس أن يرفض هذه الامكانية لذاتها بقدر رفضه لأهميتها. فاذا كان المتغير الرئيسى الذى يؤثر على الطريقة التى نعيش بها متمثلاً فى الطبقة الاقتصادية المسيطرة خاصة فى قدرتها على إدارة بقية المجتمع من أجل مكاسبها، فإن الجماعات الطوعية، ومن ثم التى تبحث عن الإصلاح لن تكون مطلقًا فى وضع يخول لها القيام بأى شىء أكثر من تغييرات تجميلية. فالحيز المستقل للمجتمع المدنى سيكون دائمًا تحت وطأة الطبقة المسيطرة، والبيئة الأكبر من الحقوق التى يُفترض أنها تحمى هذا الحيز المستقل لن تكون بالقوة الكافية لمقاومة سلطة الطبقة الاقتصادية المسيطرة. فى هذه الحالة فإن المجتمع المدنى ليست له صلة بمنح أسس لتحرر العامل من الهياكل الرأسمالية. ومن شأن ماركس أن يصر هنا على أنه لابد أن تكون هذه الهياكل قد أُزيلت قبل أن يتمكن العمال من إحراز أى بعد من أبعاد الحرية.

وقد يرى مؤيدو المجتمع المدنى بعض الحقيقة فى هذا الرد، فليس ثمة مبرر على أية حال لعدم اعتراف المنادين بالمجتمع المدنى ببعض المخاطر المرتبطة بالرأسمالية. والمؤكد أن المجتمع الذى وصفه ماركس يمثل ميولاً يمكنها - إذا ما تركت بدون رادع-

أن تضر على نحو خطير بالمجتمع المدنى وذلك بجعل عدد كبير من الافراد يشعرون أن المجتمع المدنى لا يعاملهم بإنصاف، ومن ثم فهو لا يستحق تدعيمهم. فأى مجتمع يستند إلى المحافظة على علاقة استغلالية بين طبقتى العمال، والملاك سيخلق شعوراً بعدم الإنصاف بين كثير من الناس. فإذا كان معظم ما أعمل من أجله يُنتزع منى، ويُستخدم من قبَل الآخرين من أجل منفعتهم؛ تاركين إياى خالى الوفاض؛ فما الذى يرغمنى إذن أن أشعر بالارتياح تجاه مجتمع مدنى يحمى مشروعاً من هذا النوع؟

فى الواقع كان لـ "لوك" أن يتفق مع ماركس فى هذه النقطة بالذات، فالناس يستحقون أن يحصدوا منافع عملهم، ومن ثم فهم عندما يرون هذه المنافع مسلوبة منهم يحق لهم أن يغضبوا. ومن شأن "مل" كذلك أن يقبل اعتراف لوك بصحة هذا الموقف. فالأفراد لابد أن ينالوا مكافأة عملهم وتضحياتهم، والملكية الخاصة إنما ترمز لهذا الالتزام. مع ذلك كان لـ "ماركس" أن يدفع هنا بأن لوك لم يثبت طويلاً على موقفه، فقد قبل بحقوق الملكية كحماية ضد فقدان المكافأة على مجهودات المرء، ولكنه أخفق – حسب ماركس – فى تبين الطريقة التى تستخدم بها طبقة الملاك الملكية الخاصة لتكريس علاقة استغلالية مع العمال.

وربما كان لـ "ماركس" أن يكون اكثر تعاطفاً مع طرح "مل" او حتى– فيما يخص هذا الأمر– مع موقف رولز حيث طالب "مل" بألا يكون المجتمع مبخساً للقدرات العقلية، والفكرية لدى الناس تحت مسمى حقوق الملكية، لأنه على هذا النحو لن يتسنى للأفراد مطلقًا أن يطوروا من كمالهم كأشخاص بأفضل صورة ممكنة. وقد أرسى "رولز" مبدأً للتوزيع أكد على أن الطبقات الافضل حالاً عليها أن تساهم فى تعزيز وضع الأقل حالاً. ومع ذلك يبقى الفرق الرئيسى بين ماركس، وبين الآخرين من مؤيدى المجتمع المدنى بمن فيهم "مل، و"رولز" أن هناك – حسب ماركس – سعيًا دائمًا أبديًا وراء فائض القيمة وسط الرأسماليين. وهذه حقيقة من شأنها أن تتجاوز– إن لم تدمر– أى مجهود قد يُبذل فى سبيل إصلاحات من شأنها التقليل من الآثار السيئة لنظام السوق على علاقات المجتمع المدنى. فقد يتحدث "مل" عن اصلاحات تضمن تطوير الملكات العليا، فى حين يطالب رولز بإعطاء فرصة لمبادئه فى العدالة، ولكن كل هذه آمال ستتحطم؛ حسبما يرى

ماركس؛ على سندان الجشع الرأسمالي. لقد وضع كل من "مل"، و"رولز" أيديهما على ذلك الضرر الذى يقع على المجتمع المدنى من جراء الإخفاق فى السيطرة على سلطة الطبقات الأفضل حالاً، التى تتمثل فى حالتنا هذه فى الطبقة الرأسمالية. ولكن بالنسبة لماركس يتطلب التعرف على خطر ما، والقدرة على التغلب عليه وجود صورة واضحة لشرور الرأسماليين، وهو ما لم يتوفر لأى من "مل" أو "رولز".

كان من شأن "مل" و"رولز" بلا شك أن يردوا على ماركس دافعين بأنه عندما يصبح أعضاء المجتمع على وعى بالحاجات السياسية، والثقافية، والاجتماعية الخاصة بجميع الناس يمكن للمجتمع المدنى ان يفرض حدوداً أو قيوداً على أى، وكل جهة تهدد الحاجات المشتركة للجميع. فيمكن فى المجتمع المدنى وضع الرأسمالية تحت قيود مثلما يسير على أى فرد آخر فى المجتمع. وتحقيق هذا الهدف لا يتطلب ثورة يتحول فيها المجتمع بأكمله من مجتمع مدنى إلى مجتمع شيوعى. وكان لـ "مل" و "رولز" أن يثبتا على حجتهما فى أن المجتمع المدنى بتأكيده على القيود السياسية للديمقراطية الدستورية يمثل ضرورة حتمية. وما نراهم فى موقفهما هذا إلا مدافعين عن هيجل ضد ماركس.

فبالنسبة لـ "مل" و"رولز" ومعظم الليبراليين لابد أن تؤخذ رؤية هيجل القائلة بالجمهورية الدستورية والتى تحد وتقيد من مثالب المصلحة الخاصة فى المجتمع المدنى؛ على محمل الجد. فالدولة عند هيجل قائمة لتمنح الافراد أوضاعًا من شأنها تأمين فرص العمل النافع؛ عمل يمكن للأفراد فيه ان يفصحوا عن طاقاتهم بصورة كاملة؛ علاوة على أن هذه الدولة تتطلب من المصالح المختلفة التى تشكل الدولة ان تتعلم مشاركة السلطة بين بعضها البعض. وهنا كان لـ "هيجل"؛ شأنه شأن "مل"، و"رولز"؛ أن يسأل ماركس عما إذا كان المجتمع الشيوعى الذى ابتغاه ماركس سيخلق دولة من شأنها؛ بحكم امتلاكها لسلطة شديدة؛ أن ينتهى بها الحال إلى تهديد الحرية الكاملة التى ابتغاها.

بالطبع كان لماركس أن يذكر رداً على هذا أنه لم يكن غافلاً تمامًا عن بعض الآثار النافعة لما قد يقدمه المجتمع المدنى من إصلاحات. والدليل على هذا يظهر فى حقيقة أن

ماركس قد دافع عن مشروعات تعتبر اليوم إصلاحات نموذجية للمجتمع المدنى الحديث. فهو فى البيان الشيوعى دافع عن إصلاحات مثل التعليم المجانى للجميع، ونظام تقدمى للضرائب، وبنك مركزى ليس مغايراً لنظام الائتمان الفيدرالى عندنا، ومطالب عمالية للجميع (يدافع عنها الآن الكثير من الاصلاحيين الذين يتنادون بنظام الرفاهية) وملكية عامه للمصانع (التى يتبناها المجتمع الحديث فى بعض مجالات الاقتصاد مثل تلك المرتبطة بتوليد الطاقة) (*)(٧٧)، وكل هذا التقدم كان ممكناً، وما زال فى مجتمع مدنى يقوم على الحقوق.

(*) يشير الكاتب إلى المفارقة الزمنية الجديرة بالتأمل فيما يخص ما وضعه ماركس فى البيان الشيوعى من تدابير، وما يحدث حالياً فى اعتى معاقل الرأسمالية فى الغرب فى الولايات المتحدة، ولكن لابد من استكمال الإشارة حتى لا تبدو المسألة بهذه التراجيديا الهينة. فماركس يقول فى البيان "تستخدم البروليتاريا سيطرتها السياسية لتنتزع من البرجوازية شيئاً فشيئاً رأس المال كله، ولتركز جميع أدوات الانتاج بين يدى الدولة أى البروليتاريا المنظمة فى طبقة حاكمة، ولتنمى كمية القوى المنتجة باقصى سرعة ممكنة. فى البداية لا سبيل لتحقيق ذلك بطبيعة الحال إلا بالانتهاك الاستبدادى لحرمة حق الملكية، ولعلاقات الانتاج البرجوازية، أى بتدابير تبدو من الزاوية الاقتصادية ناقصة ومهزوزة، لكن بامكانها أن تتجاوز نفسها فى مجرى الحركة، وهى تدابير لابد منها لقلب نمط الانتاج كله رأساً على عقب. ومن البديهى أن تختلف هذه التدابير تبعاً لاختلاف البلدان. غير أنه فى الإمكان تطبيق التدابير التالية تطبيقاً عاماً فى البلدان الأكثر تقدماً:

١ – نزع الملكية العقارية وتخصيص الريع العقارى لتغطية نفقات الدولة.

٢ – ضرائب باهظة وتصاعدية.

٣ – الغاء حق الوراثة.

٤ – مصادرة املاك جميع الفارين والعصاة.

٥ – تركيز القروض فى يد الدولة بواسطة بنك وطنى يعود رأسماله للدولة ويتمتع باحتكار كامل.

٦ – تركيز جميع وسائل النقل بيد الدولة.

٧ – مضاعفة المصالح الوطنية، وادوات الانتاج، واحياء الاراضى الموات وتحسين الاراضى المزروعة حسب خطة شاملة.

٨ – العمل الالزامى للجميع، انشاء جيوش صناعية من اجل الزراعة خاصة.

٩ – بين الاستثمار الزراعى والصناعى واتخاذ التدابير الرامية لمحو الفوارق بين المدينة والريف تدريجيا.

١٠– مجانية التعليم العام لجميع الأطفال، الغاء تشغيل الأطفال فى المصانع بشكله الراهن وتوحيد التعليم مع الانتاج المادى الخ. ماركس، البيان الشيوعى. (المترجم) .

هذا علاوة على ما كان لـ "ماركس أن يقوله؛ مثلما عرضنا في الجزئية الثانية من هذا الفصل؛ من أنه لم يكن معارضاً للديمقراطية، ولا معارضاً لبعض الإصلاحات التى مهدت السبيل لمجتمع مدنى. ولكنه فى اتخاذه هذا الموقف ستكون وجهة نظره متمثلة فى أنه ليس كافياً أن نرسى- على طريقة هيجل- صيغة دستورية للدولة تسعى الى الحد من مظاهر نظام السوق فى المجتمع المدنى وكبحها، بغرض تحقيق عقلية تحترم الحاجات الكوميونية. فهذا الهدف الأخير بالنسبة لماركس لا يمكن إحرازه إلا بتحويل المجتمع إلى وضع يُرحب بصيغة من الديمقراطية تُتيح للعمال بناء الحياة الاقتصادية للمجتمع. فالتحدى الذى يطرحه ماركس امام المجتمع المدنى يتمثل فى مطلبه بأن يكون العمال فى وضع يخولهم إقرار الأهداف الخاصة بالإنتاج، وأيضاً الطرق التى يبنى بها الاقتصاد للتوصل الى تلك الأهداف، ومن خلال مؤسسات ديمقراطية. فالمجتمعات المدنية التى تعد بالحقوق لجميع المواطنين لتتيح وجود نفوذ على العالم السياسى وعلى خيارات الحياة الخاصة للأفراد سيتحتم عليها أن تشتمل؛ وفى ضوء مفهوم الحقوق؛ على مفهوم الإقرار والتوجيه العمالى للاقتصاد.

ومن ثم كان لماركس بلا شك أن يدفع بأن المجتمعات المدنية الليبرالية الحديثة التى تمنح الحقوق للأفراد لا تشجع هؤلاء الأفراد على استخدام هذه الحقوق فى تشكيل المجتمع السياسي، وصياغة الاتجاه الخاص بالاقتصاد، بل نجد القرارات الاقتصادية الرئيسية متروكة لنخبة قليلة تتمثل فى الملاك أو مديرى رأس المال. وهى قرارات تؤثر على حياة أغلب الناس بأقصى ما يمكن تخيله.

وهذه المقاربة الديمقراطية للاقتصاد لابد وأن تُرى كطريقة للتغلب على الدولة البيروقراطية التى دافع عنها هيجل. فبالنسبة للأخير كما نتذكر تقف الدولة فوق المجتمع المدنى؛ مسئولة عن إدارة الاقتصاد من أجل الصالح العام؛ الهدف الذى لا يمكن تحقيقه بدون وجود طبقة من الخبراء مسئولين عن تنفيذ توجهات الدولة خاصة فى ظل أنظمة النقابات المتنوعة. ومن هنا فإن هذا الفريق البيروقراطى الفعال الذى يتألف من خبراء فى إدارة السياسة سيديرون الحياة الاقتصادية للجميع. ولكن فى القيام بذلك لابد أن يعى عامة الناس بأنه فى قيامهم بأية وظيفة فى بيئة العمل فإنه من

غير الوارد، ولا يجب أن يتوقعوا المشاركة فى عملية اتخاذ القرار التى تُقر الأهداف العامة للاقتصاد. لأن هيجل بوضوح لم يكن لديه أى تعاطف تجاه مقرطة الاقتصاد، ولكن فى المقابل كان ماركس بالطبع لديه هذا التعاطف.

مع ذلك ورغم هذه الحقيقة كان من شأن ماركس أن تنتابه بعض الصعوبة فى الإعلان عن نجاح نظريته، وبناءً على هذا ربما تكون انتقادات ماركس قد قالت كلمتها الأخيرة، وأنهت مرافعتها. والهم الأساسى هنا أن الثورة الشيوعية التى نسج لها ماركس، وما كان من المفترض أن تحققه من أفول للرأسمالية لم يتحقق فعليًا على أرض الواقع. فالواقع أن كلاً من الرأسمالية، والمجتمع المدنى فى أعقاب اندثار الإمبراطورية السوفيتية السابقة ظهرا أكثر انتشاراً، وفاعلية مما كانا عليه قبل ذلك. فكيف كان لماركس ان يرد على هذا الزعم؟ أو بمعنى آخر : هل مـا زال ممكنًا أن ندافع عن الماركسية فى وقتنا الراهن؟

لكى نتناول هذه القضية نود مناقشة ما قدمه هربرت ماركيوز **Herbert Marcuse** من نقد للمجتمع المدنى، هذا الفيلسوف السياسى الأمريكى، والراديكالى أيضًا إبان الستينيات من القرن العشرين. لقد قدم ماركيوز نقداً للرأسمالية الحديثة مشيراً- كما فعل ماركس- إلى زوالها النهائى، بيد أن مقاربة ماركيوز جعلت العوامل المسئولة عن انتهاء الرأسمالية هى تلك العوامل نفسها التى ضمنت بقاءها: خاصة تطور العملية العقلانية للإنتاج الآخذة فى كفاءة متزايدة. ولمناقشة رؤية ماركيوز نرى من الضرورى أن نورد، وبإيجاز نقد عالم الاجتماع الألمانى "ماكس فيبر" **Max Webber** (*) (١٨٦٤ - ١٩٢٠) للمجتمع الصناعى الحديث لأن هذا النقد قد استبق رؤى ماركيوز، ودخل فى صلبها.

(*) عالم اجتماع ألمانى، تأثر فى انطلاقه الفكرى بالتحليلات الماركسية، وراح يطبق المنهج الشمولى على العلوم الاجتماعية. حيث عمل على بناء "النموذج المثالى" لكل مرحلة تاريخية، مؤكدًا على تميز العالم الحديث بالعقلانية. ومن أشهر أبحاثه "الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية" حيث بيَّن العلاقة ليس فقط بين اليهودية والرأسمالية، بل بين الطهرانية **Puritanism** الكالفانية من جهة ومن جهة أخرى العقلنة الاقتصادية للمنظومة الرأسمالية. (المترجم)

١٠ - ماكس فيبر، هربرت ماركيوز

الدولة البيروقراطية

يدين نقد هربرت ماركيوز للتكنولوچية؛ مثلما يشير "مورتون سكولمان" Morton Schoolman؛ إلى ما قدمه "ماكس فيبر" من حجة مفادها أن انماط الأساليب البيروقراطية التى استخدمت لتنظيم المجتمع الحديث تعد مصدراً لتلك السيطرة (domination/herrschaft – المترجم) التى تُنكر الحرية الفردية التى وعد بها المجتمع المدنى.(٧٨) فبالنسبة لـ "فيبر" كانت القدرة على تحديد المرء لخطط حياته، ووضع خطة عقلانية لتتبع تلك الخطط مسألة مهمة للغاية بالنسبة لمجتمع مدنى ليبرالى، وكذلك الأمر أيضاً فيما كان من ظهور هيكل لبيروقراطية تنظيمية متزايدة القوة كأساس لنظام الإنتاج (*) ولكن "فيبر" اعتقد أن النزوع الأخير قد هدد النزوع الأول (٧٩) .

فما هو اساس هذا الزعم؟ أولاً لابد من توضيح أن الرأسمالية فى عهد "فيبر" لم تظل تلك الرأسمالية التى تقوم على شركات صغيرة تتنافس بين بعضها البعض فى وضع السوق الحر. بل كانت هناك منظمات صناعية احتكارية ضخمة اصبحت المورد الرئيسى للإنتاج، وتوزيع السلع. هذه المؤسسات جسدت تكنيكات العلم الحديث بما فى ذلك مناهج تقنين الإنتاج. وعن أثر هذه المناهج على المبادرة الفردية فحدث ولا حرج.

(*) يرى فيبر أنه مهما تكن من عقلنة النظام السياسى فإنه يظل مطبوعاً بطابع الثنائية بين النزوع إلى الصراع، والنزوع إلى الاندماج. وهو يتميز بظهور السيطرة Herrschaft التى من خلالها يتكون السائدون والمسودون فى جماعة سياسية. عندها تكون الدولة هذه المؤسسة التى تستعمل السيطرة فى المكان (رقعة من الأرض)، وفى الزمان (التاريخ) هذا الاحتكار للعنف المادى الشرعى. ويضع "فيبر" نمطين للسيطرة فيميز بين السلطة الباهرة؛ التى تقوم شرعيتها على تسام، على مبدأ يقيم معه الزعيم علاقة متميزة. فالزعيم الباهر يتولى السلطة بمفرده، فلا يمكن لأتباعه أن يتلقوا سوى تفويضات استثنائية (مثال البونابرتية). والسلطة السلفية، التى تقوم شرعيتها على وزن الماضى وقبوله، الماضى الذى يملى احكاما خاصة. وعلى المولعين بالسلطة الطاعة الشخصية لرؤسائهم هؤلاء سلطتهم ارتجالية عشوائية (مثال الملكيات المطلقة). وهناك السلطة العقلانية، التى تقوم شرعيتها على جملة قواعد واحكام شرعية، وقواعد عامة. القائمون على السلطة هنا متحصرون فى نطاق محدود الصلاحيات. سلطتهم تقوم على القانون (مثال الدول البيروقراطية). راجع : فرانسوا شاتليه، مرجع سبق ذكره. ص ص . ٥١١ – ٥١٢ . (المترجم) .

فالأفراد فى واقع الأمر ومن أجل الامتثال لآليات أو ميكانيزمات الإنتاج كان عليهم أن يتعلموا إخضاع استقلاليتهم إلى ما تقتضيه عملية الإنتاج. كما أصبح الأفراد فى هذا السياق اكثر اعتماداً على الدولة التى شرعت تجاه المواطنين فى تبنى توجه الرفاهية، وذلك بمنحهم المنافع لإشباع الحاجات الأساسية. فكما يقول "ريتشارد بيلامى" Richard Bellamy : "إن المصانع الجديدة حكمت العمال وفق خطوط هيراركية أو هرمية؛ حيث قلصتهم فى صورة كتلة، وضعضعت قدراتهم على المساعدة الذاتية بفعل إجراءات رفاهية نمونجية تطلبت منهم الخنوع "(٨٠) .

علاوة على أن الوجود البيروقراطى المتنامى؛ حسب فيبر؛ قد حد من مقدرة الأفراد على استخدام عقلهم فى تحديد قيم مهمة، وباقية للحياة (*) . فهذا النوع من العقلانية المستخدمة على سبيل المثال فى تحديد الأهداف الأساسية للحياة، تلك العقلانية ذات التوجه القيمى" قد تم تهميشها من أجل صيغة من العقلانية الآلية قامت لتحقيق الكفاءة."(٨١) ففى حين تسعى عملية التفكير ذات التوجه القيمى إلى تحديد القيم، والأهداف الرئيسية التى يجب أن يتبعها الأفراد بغرض تحقيق حياة ذات مغزى تتميز بالإنجاز نجد فى المقابل الهم الرئيسى فى عملية التفكير الآلى يتمثل فى استخدام العلوم لتحديد الوسائل الأكثر كفاءة فى إنجاز الأهداف. ومن ثم فعندما تصبح هذه الصيغة من التفكير صيغة أساسية سيظهر ما اشار إليه ماكس فيبر بـ "تبديد سحر العالم" disenchantment of the world أو الفكرة القائلة؛ مثلما يذكر بيلامى؛ بعدم وجود معنى موضوعى وحيد يمكن عزوه إلى طبيعة الأشياء."(٨٢) والمشكلة مع مناهج العلوم أنها لا يمكنها أن تمنح أساساً لتحديد الغايات الأساسية التى يجب أن تكون بمثابة دعامة أو أساس الحياة (٨٣) .

(*) كان ماكس فيبر أول من فهم المجتمع ما بعد الصناعى، وأدرك كيف فقد البعد الدينى لأصوله، فلم يعد يعمل إلا بمقتضى جانبيته الخاصة. إنه آلة فارغة تدور فى حلقة تهجر الثقافة وتخضع لعقلنة شديدة تطحن كل القيم. ولم يعتقد فيبر أن المجتمعات البشرية يمكنها التقدم بدون قيم، والاكتفاء بالحقيقة العملية بدون إله. المرجع السابق. <المترجم>.

وكما سنعرض فى الفصل القادم عن "نيتشه" نرى أن الحياة الحديثة مع أفول المسيحية – من وجهة نظر نيتشه – فقدت أساس عزو المعنى إلى الحياة، ولذلك فهناك حاجات لخلق قيم جديدة من شأنها استعادة الشعور بدلالة وأهمية الحياة الإنسانية. إلا أن الوضع الحديث للمجتمع لا يبدو مدعمًا لهذه الفرصة، ومن ثم يُصَعِّد نيتشه من أهمية الفرد القوى ذى الإرادة القوية الذى يمكنه خلق قيم باقية، وأساسية فى مواجهة العالم الذى سينكر فى المقابل هذه القيم.

مع ذلك فمعظم الناس ليسوا على غرار هذا البطل عند نيتشه. فعامة الناس يتكيفون مع العالم ويجدون أنفسهم واقعين فى شرك تلك القواعد التى تتحكم فى حياتهم وتوجهها. والسبب الرئيسى فى هذه التجربة هو نفوذ الدين البروتستانتى. فقد دفع "فيبر" فى مؤلفه الشهير "**الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**" **The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism**، بأن أصل الرأسمالية، وما تتطلبه من مجتمع يتمتع بالكفاءة العقلانية لم يكمن فيما قدمه ماركس من حجة بصدد استغلال طبقة من قبل أخرى، بل فى الرؤية البروتستانتية للقضاء والقدر؛ المذهب القائل بأن البعض قدر لهم "حياة أبدية، فى حين حكم على الآخرين بالموت الأبدى."(٨٤) فى هذا الموقف نجد أساس المجد المتمثل فى الخلاص **redemption** هناك فى العالم الآخر لا يكمن فى مجرد مراعاة النسك أو الأسرار المقدسة **sacraments**، فحتى إذا راعى المرء جميع الطقوس الدينية، وكان مقدراً له الذهاب إلى الجحيم سيظل ملاقياً حتفه فى الجحيم. ومن الواضح أن هذا المعتقد قد سبب قلقًا عظيمًا أو "عزلة داخلية" **Inner loneliness** لدى الناس.(٨٥) فمع عدم معرفة الطريق المقدر، وابتغاء طريق الحياة الأبدية سعى كل فرد للاعتقاد فى نفسه بوصفه مختاراً للحياة الأبدية. وفى سبيل هذا كان على المرء أن "يصرع جميع الشكوك (المتعلقة باصطفاء السماء له) على أنها إغواءات من الشيطان."(٨٦) وكان على الأفراد أن يقاوموا الخوف من الجحيم بانشغالهم فى "أنشطة دنيوية"، أى أداء تلك الأنشطة المرتبطة بالمهمة الأساسية للمرء بإتقان وإخلاص: "إنجاز المرء لالتزاماته التى يفرضها عليه وضعه فى العالم."(٨٧) فالشخص الكالفانى **Calvinist**، ومن خلال ما يقوم به من عمل شاق لوجه الله **dedicated** يخلق "قناعة عقلية" بأنه

بسبيل الخلاص. وكما يقول "فيبر" : إن تصور العمل كمهمة كان "غالبًا بعد التمحيص النهائي يعد الوسيلة الوحيدة للوصول إلى اليقين في المجد"(٨٨) .

خلق وتقوية هذه القناعة تتطلب من الأفراد أن يتبنوا تلك الفضائل المدنية التي تفصح عن جدارة المرء. الفضائل المقصودة هنا هي التي تعلمهم أن يسلكوا حياة غاية في التقشف يقبل المرء فيها التضحية بملذات الحاضر في سبيل سعادة المستقبل الأبدية. على سبيل المثال، يجب على الأفراد تجنب جميع الخطايا المرتبطة بتبديد الوقت؛ مثل الانغماس في الرفاهيات، الغطيط في النوم فوق الحاجة، الاجتماعية المفرطة، الانخراط في حديث لا يمت بصله لعمل المرء.(٨٩) ولم تكن الرياضة مقبولة إلا فيما تساهم به من تحسين السلوك العقلاني في إطار تقسيم العمل داخل المجتمع. وأي نشاط يسفر عن أشكال عفوية من الوجدان أو العاطفة، والحاجة إلى تتبع تلك العواطف من أجل التمتع بالحياة لابد من مقاطعته واجتثاثه من الإطار المرجعي للمرء.(٩٠) وأخيراً من المقبول أن نجني من المنافع ما هو نافع لغايات عقلانية، أو نفعية، أو غايات تسمح للمرء بتوظيفها في سياق دوره في المجتمع (٩١) .

وقد اعتقد "فيبر" في كتاباته أن الزهد الديني وبفضل التعطش للمنافع المادية قد تآكل شيئًا فشيئًا. رغم ذلك يظل ذلك الشعور بوجود المهمة مستمراً على أية حال كنمط سائد للحياة.(٩٢) وفكرة الواجب في مهمة المرء تحوم في حياتنا مثل شبح لمعتقدات دينية بائدة."(٩٣) الجميع يعيشون داخل قفص cage يصير شخصاً يسوقه السعي وراء الثروة، وليس الخوف من الجحيم في القيام بمهمته ممتثلاً للنظام العقلاني لمجتمع يتحلى بالكفاءة. ولكننا كي نُكسب الحياة معنى عند فيبر– مثلما يذكر بيلامي– علينا أن نقر مسار حياتنا (٩٤) بيد أنه في نظام العالم الحديث أصبحت القدرة على تحديد مسارنا لأنفسنا أقل احتمالاً حيث باتت حياتنا، ومهامنا تحددها لنا قواعد الحياة البيروقراطية(٩٥) .

والمحصلة بالنسبة للأفراد هنا هي حاجتهم لأن يصيروا خاضعين لمطالب عملية للعمل تتميز بالبيروقراطية والكفاءة. فهم إذ يعيشون داخل القفص الحديدي **iron cage**

للحياة العقلانية البيروقراطية الحديثة يصيرون؛ مثلما يقول بيلامي: أنانيين ، عقلانيين، قصويين في المنفعة، ولا يعوبون بأية حال متطلعين إلى غايات أكبر من تلك المتضمنة في قيمة الكفاءة.[٩٦] فالقيم الوحيدة أو بالأحرى الفضائل الوحيدة محل الاهتمام هنا هي تلك التي تساهم في الكفاءة مثل الدقة، السرعة، عدم الغموض، معرفة الملفات، الاستمرارية، الاهتمام، الحيطة، الاتحاد، الامتثال الصارم."[٩٧] هذه القيم تسهل من عملية التكيف مع عمليات الهيكل التنظيمي المتمتع بالكفاءة، ولكنها لا تمنح حياة تتسم بهدف أكبر وأكثر أساسية يعطي معنى ودلالة للحياة. لذلك فالأفراد يشجبون في المجتمع الحديث "الوحدة الداخلية" التي سيحاول نيتشه؛ وكما سنرى في الفصل القادم - أن يتغلب عليها من خلال جهود من هم قادرون مثله على خلق قيم جديدة لإضفاء جوهر ومغزى للحياة.

إن العالم الذي وصفه فيبر ليس له أن يتغير بتكهنات ماركس الثورية، فقد دفع فيبر بأن رؤية ماركس عن الزوال الوشيك للرأسمالية بما في ذلك نظرية معدل هبوط الأرباح قد أسقطتها وقائع الأمور. فقد أظهرت المؤسسات الرأسمالية الكبيرة قدرة في التغلب على التهديدات التي تتهدد وجودها وذلك بفعل مقدرتها على الابتكار التكنولوجي، وهي التكنيكات نفسها التي تهدد الآن قدرة الناس على خلق قيم جوهرية. وبالتالي فقد زاد الإنتاج، وارتفعت مستويات المعيشة الأساسية حتى في ظل ما عكسته الحياة العقلانية من شعور متزايد بالاغتراب [٩٨](*) . هذا بالإضافة إلى أن المشكلة التي تعوق الرأسمالية - بالنسبة لـ "فيبر" - كمجتمع مستمر في التنظيم البيروقراطي بمزيد من التوافق مع مقدرته التكنولوجية - هي المشكلة نفسها التي تمثل أهمية بالغة للاشتراكية اذا كان لها أن تتحقق على الوجه الأكمل [٩٩].

(*) ارتبط تصور الإغتراب عند "فيبر" مثلما يقول روبرت نزبت بنقمة العقلانية. حيث إن النزعة العقلانية ليست مجرد عمليات سياسية كما أن تأثيرها ليس قاصراً على البيروقراطية السياسية، انما يمتد تأثيرها ليشمل الثقافة عامة، والعقل البشري خاصة، وبالمثل نجدها ذات تأثير فعال على بناء الدولة الاقتصادي الحديث. فما دامت العقلانية تلتهم بناء المجتمع التقليدي، والثقافة التقليدية تلك التي تكونت عبر الماضي والتي كانت تساعد بصورة عامة على عمليات الابداع والتحرر، ومن ثم ارتبط الانحصار التدريجي لهذا البناء بتزايد عدم الافتتان بقيم هذا البناء. انظر نظرية الاغتراب من منظور الاجتماع، د. السيد علي شتا، ١٩٩٣ (المترجم) .

فهل يستطيع القادة السياسيين للمجتمع أن يعيدوا إدخال توجهات سياسية جوهرية فى المجتمع من شأنها مقاومة قوى العقلانية البيروقراطية؟ أحيانًا ما تبدو كتابة فيبر كما لو كانت توضح أن هذه المحصلة ممكنة. فقد ذكر أن القادة السياسيين يجب أن يكونوا أشخاصًا يتصفون بفهم كاف لعواقب أو نتائج الأعمال المرجوة أى أن يتسموا بشعور صادق ودُوب بالمسئولية، وفى الوقت نفسه يُظهرون من القناعات ما يحرك المجتمع فى اتجاه يمنح الأفراد فرصة اعتناق قيم جوهرية. فقد ذكر فيبر إن "أخلاق الغايات النهائية، وأخلاق المسئولية ليستا متضادتان على الإطلاق، بل هما مكملتان لبعضهما البعض. وعند تطابقهما يتشكل الإنسان الحقيقى؛ إنسان يمكنه أن يمتلك مهمة سياسية."(١٠٠).

هنا يشير "مورتون سكولمان" بأن فيبر فى النهاية صار جامعًا بين ضدين بخصوص ما إذا كانت السياسة، والقيادة السياسية الملتزمة بقيم جوهرية يمكن أن تنتصر على العقلانية البيروقراطية ام لا.(١٠١) مع ذلك ففى انتقالنا إلى ماركيوز نجد من الواضح أن ماركيوز قد اعتقد فى أن العمل السياسى يمكنه أن ينتصر فى نهاية الأمر على الصفة الغالبة للبيروقراطية الحديثة مستعيدًا القيم الجوهرية.

يمكن النظر إلى هربرت ماركيوز انطلاقًا من رؤية "فيبر" للرأسمالية ، فقد دفع ماركيوز بأن هناك فى المجتمع التكنولوجى للرأسمالية الحديثة عقلية تقنية تسود، وتدمر العقلية أو التفكير النقدى؛ عملية التفكير التى نصبح بواسطتها قادرين على إماطة اللثام عن الصفة القمعية للمجتمع لنرسى بدلاً منها دعامات حياة كاملة التطور مثلما نادى ماركس فى هجومه على الإغتراب. وقد أوضح ماركيوز فى مناقشته للتفكير أحادى البعد فيما جاء فى كتابه **"الإنسان ذو البعد الواحد" One Dimensional Man** ملابسات سياق فقدان التفكير النقدى. وفى كتاباته اللاحقة وضع حجة وقفت على تفسير أساس ثورة قادرة على استعادة التفكير النقدى تطيح مرة واحدة بالمجتمع أحادى البعد. وسوف نناقش فيما يلى هذين العنصرين من فكر ماركيوز. ما التفكير أحادى البعد؟ ومن هو الإنسان ذو البعد الواحد؟ بالنسبة لـ "ماركيوز " تسود العقلية التكنولوچية التى ترتبط بعمليات الإنتاج المادى جميع مجالات التفكير فى الحياة داخل المجتمع

الرأسمالي الحديث. رأى ماركيوز؛ شأنه في ذلك شأن "فيبر"- أن حياة الإنتاج ليست هي فقط ما يتم تنظيمه بما يتفق مع شرائع الكفاءة، بل كانت الحياة العقلية مجبرة كذلك وبغرض تدعيم هذه المقاربة في تنظيم الإنتاج على محاكاة هذه العملية في مجرى عملية الفكر. وعلى أثر ذلك يجب أن نتعلم التفكير في ضوء ما يدعم دائمًا عملية الإنتاج التي تتميز بالكفاءة التقنية. يقول ماركيوز: "إن الإنتاج الضخم والتوزيع الضخم يستغرق الفرد بأكمله، والمحصلة هي ... المقلدون : تطابق مباشر للفرد مع مجتمعه ومن خلال ذلك مع المجتمع ككل."(١٠٢) والنقطة التي تهمنا هنا أنه نتيجة لهذه الخبرة تصبح قوة التفكير الناقد أو القوة النقدية للعقل- التي عليها أن تؤكد على مقاربة مختلفة اكثر تحرراً للحياة بلا أية مكانة.(١٠٣) وهذا الوضع يعني عند ماركيوز- كما يقول مورتون سكولمان: "فقدان لكل استقلال عن عقلية علاقات الإنتاج الأساسية للمجتمع، وتوقف الحوار الثقافي، والسياسي عن التحلي بالنقد تجاه علاقات وأهداف مجتمع قائم على التنظيم التقني" (١٠٤) .

وبناءً على هذه الرؤية، يمثل العقل التقني صيغة للقمع، لأن الأفراد يجدون أنفسهم دائمًا منتهجين – في أفكارهم، وأعمالهم – جميع طرق الحياة التي تمثل أو تنفذ عملية إنتاج عقلية. وليست هناك قدرة في وضع كهذا على نقد المسار الموجود للحياة. كما أن العلاقات الاجتماعية التي يجد الأفراد أنفسهم فيها هي علاقات تمثل أشكالاً من السيطرة لا يجدون مفراً منها.(١٠٥) لا تعني هذه الرؤية أن الأفراد واقعين في عبودية مماثلة لما يجرى على سبيل المثال في معسكر عمل للعبيد. فالاستعباد في العالم العقلاني للتفكير التقني يعد أكثر عمقًا في دلالته من هذا. فالواقع أن المجتمع الذي هاجمه ماركيوز يوفر للناس الكثير من الفرص لتحقيق اللذة، ولكن بما يتفق وحسب مع الحفاظ على بناء عقلاني تقني للمجتمع. ومن ثم فإن اللذة تولد الخضوع"(١٠٦) ، ففي مجتمع يسيطر عليه عقل تكنوقراطي نجد الجنس متاحًا ومحبذاً مادام يُمارس في سياق علاقات مقبولة لدى نظام الإنتاج الضخم، "فالجنس يندمج في العمل والعلاقات العامة، ومن ثم يصبح أشد تأثراً بالإشباع (الواقع تحت سيطرة)."(١٠٧) فالأفراد ليسوا في حاجة لنفي دوافعهم

الأساسية الخاصة بالمشاركة فى العملية الاجتماعية للإنتاج ما داموا يظهرون دوافعهم تلك بطرق تنصاع للحفاظ على نظام الإنتاج نفسه.

فالأفراد فى المجتمع الرأسمالى المعاصر عند ماركيوز يعتقدون أنهم سعداء بينما هم حقيقة لا يمكنهم مطلقًا أن يبلغوا الموارد الحقيقية فى الحياة التى من شأنها أن تتيح لهم أن يصبحوا أحرارًا وسعداء بصورة حقيقية. تسير هذه الرؤية إلى أننا مجبرين بفعل النظام المرجو أو المطلوب أن نقمع الكثير من القدرات والامكانيات التى إذا تحققت ستمنحنا متعه عظيمة. مع ذلك، ورغم أننا قد نشعر بأن شيئًا ما مفقودًا فى حياتنا، فنحن تربينا اجتماعيًا على نظام يقمعنا عن التفكير فى أنفسنا كأشخاص سعداء. حيث إن الأفراد هنا مجبرين على تقبل نظام من السيطرة بدون أن يشعروا مطلقًا أنهم خاضعين فعليًا لهذه السيطرة!

فى إطار هذه الرؤية يعنى التحرر خلق نظام جديد من الحاجات، نظام يخرج من مسار الحاجات التى يخبرنا النظام الاستغلالى السائد بأننا يجب أن نرغب فيها.(١٠٨) لقد اعتنق ماركيوز السياسة الراديكالية المميزة لفترة الستينات من القرن العشرين، وهو فى اتخاذه هذا الموقف طرح؛ كما يشير سكولمان؛ مفهوم أن جميع الناس وحتى فى المجتمع أحادى البعد قد أُقحموا فى تفكير أحادى البعد. والطرح البديل أن بعض الأفراد؛ هؤلاء الذين سيصبحون القادة الراديكاليين- عند ماركيوز- لعملية التغيير الاجتماعى ، سيكونون قادرين على تحديد طراز جديد يمكن أن يكون بمثابة الأساس لطريقة فى الحياة أخلاقية، ومتحررة.(١٠٩) .

كيف سيحدث الانتقال إلى نظام جديد؟ عند ماركس كانت الأزمة هى أساس الثورة؛ أزمة تنبعث من نظرية هبوط معدل الأرباح، فقد دفع ماركس بأنه نتيجة للبؤس المتفاقم فإن هذه النظرية تتنبأ بأن ثورة الطبقة العاملة هى ثورة حتمية. ولكن بالنسبة لـ "ماركيوز" ليست الأزمة من هذا النوع هى التى ستطلق شرارة الثورة، ولن تنطلق الثورة حتى بما يتفق مع حركة الطبقة العاملة بالصورة الصارمة التى وضعها ماركس. فبدلاً من الأزمة، وحركة الطبقة الواحدة اعتقد ماركيوز أن وسط الرخاء الحديث الذى يستمر فى قمع الناس بتلك الطريقة التى أوضحناها ستبقى هناك امكانية بزوغ ائتلاف

من الناس تحت قيادة حركة يسارية جديدة؛ هذا الائتلاف سيشتمل على عمال الياقات الزرقاء التقليديين، وأيضا الكثير من الطلاب، والمثقفين ونشطاء الحقوق المدنية؛ ستتضمن أيضًا عمال مهنيين وفنيين يشكلون مع عمال المصانع أساس عملية الانتاج برمتها.(١١٠) وفى النهاية يبقى الأمل فى أن يشكل اليسار، والطبقة العاملة بأكملها عنصراً ثورياً للقيام بعمل جماعى فى سبيل قلب الرأسمالية.(١١١).

ولكن بتشكيل هذا الحلف، وجعله القوة المضادة للمنظور أحادى البعد، أكد ماركيوز على الأهمية المحورية للحساسية الجديدة **new sensibility** التى تشير الى طريقة للرؤية والفهم توجهها دفقات ذات أساس بيولوجى أو دفقات كثيراً ما أُنكرت أو قُمعت فى المجتمع أحادى البعد. رأى ماركيوز هذه الدفقات تمثيلاً لأفضل الإمكانات الأخلاقية أو المعنوية لحياة الإنسان. فهى تأكد مثلاً على الحاجة إلى مجتمع غير قمعى يقوم على غياب العنف، وتقدير الجمال، ورفض الفقر، والعدوانية، واشكال العمل القمعى. والحساسية الجديدة؛ مثلما يذكر سكولمان ؛ "تحتفى بالهازل، والهادئ، والجميل."(١١٢) وبالتالى توحى الحساسية الجديدة بأن الافراد سيبحثون عن أساس لعلاقات بين بعضهم البعض تتيح لهم أن يستكشفوا بحرية، وبمعاونة جميع قدراتهم وامكاناتهم التى لم تطرق من قبل تلك العناصر فى حياتهم التى تظل مكبوتة ومقموعة بفعل القواعد النظامية للحياة أحادية البعد. فالمجتمع الاشتراكى سيكون بمثابة وضع يضم هذا الوعد، ويتم تنفيذه بواسطة هذا النمط الجديد من الفرد الذى يُدرك كاملاً ويقدر أهمية وواقع الحساسية الجديدة (١١٣) .

فالحساسية الراديكالية أو الجديدة تشير إلى أن شعورنا ليس مجرد مستقبلات سلبية لمنبهات تأتى من العالم الخارجى؛ عالم يخبرنا بتقبل النظام الذى نعيشه. ولكنها بالإضافة إلى ذلك تشكل ما نعيشه، وتضفى على خبرتنا صفة أخلاقية.(١١٤) وهذا يعنى أننا فى خبرتنا بالعالم ننظر إلى هذا العالم من منظور ما إذا كان العالم الذى نعرفه يحقق بالفعل الحاجة لإدراك المطالب الموروثة لحساسية جديدة أو ما إذا كانت هناك عوائق تقف فى طريق هذا الهدف. وعندما يكون الأمر متمثلاً فى هذه الحالة الأخيرة فإن الحساسية الجديدة تحرك الناس للتصرف نحو إزالة تلك العوائق او العقبات. وهنا

ستبدو الحساسية الجديدة عند ماركيوز كما لو كانت تتكهن بطريقة للرؤية، والمعايشة تتناغم مع الحاجة "الكانطية" لدى الناس إلى معاملة الآخرين كغايات فى وضع تُزال فيه جميع العوائق التى تعترض تلك الآمال. وفى سبيل هذا خامر ماركيوز أمل فى تغيير راديكالى فى الوعى كخطوة أولى لتغيير العالم. ومن ثم فإذا نجح ذلك سيبزغ فجر يوم جديد، وسيتجسد ذلك عند ماركيوز فيما يوجد من طرق لرؤية، وفهم الفن. ويتمثل الأمل هنا فى اكتشاف طبيعة الإنسان المعرَّفة هنا "كدفقــات ومشــاعر أساسية" فى غمــار ما يقوم به حلفنا الحقيقى real ally من خلق عالم يتيح لنا التحرر الذى نسعى إليه.(١١٥) فالواقع أن الفن يساعدنا على تصوير أو رسم رؤية لطبيعتنا تعيننا على تحديد إمكاناتنا الفعلية، وعلى الأخص تلك الإمكانات التى لن يسمح لنا النظام الحالى من التفكير التقنى بالتعبير عنها. والمفترض هنا أن الفن يسمح لنا بالنظر إلى أنفسنا ليس فقط من خلال سياقات تاريخية معينة تمثل أوضاعنا الحالية فى الحياة بل من خلال خبرة فريدة توحى بتجربة تفصح عن حاجة إلى إضفاء التعبير عن الكثير من الأبعاد فى حياتنا بما فى ذلك؛ مثلما يذكر سكولمان: أحاسيسنا، آمالنا، رغباتنا، التى تنكر عليها الوقائع الحالية حقها فى التعبير. فعندما نحرر دفقاتنا، ومشاعرنا بحيث لا تعد مقررة بعد ذلك بفعل مطالب العقل التقنى فنحن نستطيع أن نرسم احتمالات شاملة، ومشتركة لحياتنا التى بدون هذا التعبير ستبقى مختفية عنا. وفى سبيل ذلك فنحن نوجد أساسًا للعمل فى سبيل أن نجعل العالم الخارجى فى وضع مُعِين لنا، ولمطلبنا فى إدراك قوتنا الكاملة (١١٦).

فكيف يمكّننا الفن من رؤية إمكاناتنا الحقيقية فى أوضاع تبدو معادية لتحقيقها؟ الإجابة على هذا السؤال تكمن فى حقيقة أن الفن بناء من التخيل الجمالى. فالفن فى واقع الأمر يوحى بتخيل جمالى يعمل بفعل قواعد تختلف عن قواعد العالم الواقع تحت سيطرة العقل التقنى. ينشق هذا التخيل الجمالى عن المسار الرسمى الذى تضعه خبرة العقل التقنى، ويتبع مساره الخاص الذى يتسم بالحرية والعفوية. إبان تلك العملية يعرف الأفراد أبعاد حياتهم التى ما إن تطورت ستساعدهم فى إدراك؛ على حد تعبير سكولمان؛ حقيقة بديلة، حقيقة التحقق."(١١٧) برؤية العالم من زاوية الفن إذن فنحن نُمكِّن

أنفسنا من رؤية إمكاناتنا بطرق لا يتيحها عالم قمعى. والنتيجة فنحن من المحتمل أن نكتشف طرق جديدة للحياة، وإمكانات جديدة لأنفسنا لم نكن لنراها لولا هذه الرؤية.

إذن فالمنظور الثورى لـ "ماركس" كما وجدناه عند ماركيوز سيطيح بسيطرة العالم ذى البناء العقلانى الذى ينكر علينا قدرتنا على الشعور، والعيش بما يتفق مع الأغراض الحقيقية للطبيعة الإنسانية كما يصورها الفن. ولكن هل ماركيوز على حق؟ هل الناس فى المجتمع المدنى الذى تسيطر عليه الرأسمالية مقموعون دون أن يعرفوا ذلك؟ هل الحرية التى يظن الناس فى هذا المجتمع أنهم مالكوها عديمة الجوهر؟ أو هل المجتمع المدنى يمثل وضعًا يمنح طريقة لمقاومة القفص الحديدى، ويقيم بدلًا منه المؤسسات التى تضمن ذلك النوع من الحرية التى نادى بها ماركيوز؟

هوامش الفصل الرابع عشر

(١) For the sake of simplicity, unless otherwise noted, the works of Marx referred to here will come from Robert C. Tucker, editor. The Marx-Engels Reader, second edition, (New York: W.W. Norton and Company, 1978) The only exception is when I cite the Grundrisse below.

(٢) المرجع السابق.، Introduction by Tucker, ص xxiii.

(٣) Marx, Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right, ص18 .

(٤) المرجع السابق.، ص ٢٠ .

(٥) المرجع السابق.، ص ٢١ .

(٦) المرجع السابق.، ص ص ٤٢ – ٤٣ .

(٧) Marx, On the Jewish Question, p 34 Italics in tex.

(٨) المرجع السابق.، ص ٣٤ . Italics in text.

(٩) المرجع السابق.، ص ٣٤ .

(١٠) المرجع السابق.، ص ٣٤ . Italics in text.

(١١) المرجع السابق.، ص ٤٢ .

(١٢) المرجع السابق.، ص ص ٤٢ – ٤٣ . . Italics in text.

(١٣) المرجع السابق.، ص ٤٢ . Italics in text.

(١٤) المرجع السابق.، ص ٣٥ .

(١٥) المرجع السابق.، ص ص ٤٢ – ٤٣ .

(١٦) المرجع السابق.، ص ١٤, and Jeremy Waldron, editor with introductory and concluding essays, Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man, (New York: Methuen, 1987) pp. 129 - 30 .

(١٧) Marx, On the Jewish Question, ص ٤٦ . . Italics in text.

(١٨) Jeremy Waldron, Nonsense Upon Stilts, ص ١٣١.

(١٩) Marx, On the Jewish Question, ص ص ٣٥ ، ٤١ ، ٤٣ .

(٢٠) Marx, Economic and Philosophic Manuscripts of ١٨٤٤، ص ٧١ .

(٢١) المرجع السابق.، ص ١١٢, Italics in text. On the nature of species life, see John Elstar, An Introduction to Karl Marx, (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 43 - 44.

(٢٢) المرجع السابق.، ص ص ٧٢ – ٧٣ .

(٢٣) المرجع السابق.، ص ص ٧٢ – ٧٣ .

(٢٤) المرجع السابق.، ص ٧٣ .

(٢٥) المرجع السابق.، ص ٧٤ . Italics in text.

(٢٦) See Marx, Capital, Volume One, ص ص ٣٩٩ – ٤٠٣

(٢٧) Marx, Economic and Philosophic Manuscripts of ١٨٤٤ ، ص ٥٧ .

(٢٨) المرجع السابق.، ٥٧ . Italics are in book.

(٢٩) المرجع السابق.، ص ٧٦ .

(٣٠) المرجع السابق.، ص ٧٦ .

(٣١) المرجع السابق.، ص ٧٧.

(٣٢) Marx, Manifesto of the Communist Party, ص ٤٧٩ .

(٣٣) Marx, Economic and Philosophic Manuscripts of ١٨٤٤، ص ٩٥ .

(٣٤) المرجع السابق.، ص ٩٥ .

(٣٥) المرجع السابق.، ص ص ٩٥ – ٩٦ . Italics in text.

(٣٦) المرجع السابق.، ص ٩٦ .

(٣٧) المرجع السابق.، ص ٩٣ . Italics in text.

(٣٨) المرجع السابق.، ص ٩٣ ، italics in text.

(٣٩) المرجع السابق.، ص ١٠٤ . Italics in text.

(٤٠) المرجع السابق.، ١٠٥ .

(٤١) المرجع السابق.، ص ١٠٥ .

(٤٢) Marx, Theses on Feuerbach, ص ١٤٥ . Italics in text.

(٤٣) Marx, The German Ideology, ص ١٦٤ .

(٤٤) المرجع السابق.، ١٦٥ .

(٤٥) المرجع السابق.، ص ١٦٣ .

(٤٦) المرجع السابق.، ص ١٨٣ .

(٤٧) المرجع السابق.، ص ١٧٧ .

(٤٨) المرجع السابق.، ص ١٨٢ .

(٤٩) المرجع السابق.، ص ص ١٨٣ – ٨٥ .

(٥٠) المرجع السابق.، ص ص ١٨٥ – ٨٦ .

(٥١) المرجع السابق.، ص ١٨٧ .

(٥٢) المرجع السابق.، ص ص ١٨٩ - ٩٠ .

(٥٣) المرجع السابق.، ص ص ١٩٢ - ٩٣ .

(٥٤) المرجع السابق.، ص ١٩٣ . .Italics in text

(٥٥) Marx, Manifesto of the Communist Party, ص ٤٩١ .

(٥٦) Marx, Wage Labour and Capital, ص ص ٢٠٤ - ٥٠ .

(٥٧) المرجع السابق.، ص ٢٠٧ .

(٥٨) المرجع السابق.، ص ٢٠٧ .

(٥٩) المرجع السابق.، ص ٢١٠ .

(٦٠) Marx, Capital, Volume One, ص ص ٤١٩ - ٢١ .

(٦١) On this point, Elstar, An Introduction to Karl Marx, ص ٦٧ .

(٦٢) Marx, Capital, Volume One, ص ٤٠٥ .

(٦٣) Elstar, AN Introduction to Karl Marx, ص ٨٠ .

(٦٤) Marx, Capital, Volume one, ص ٤٠٦ .

(٦٥) المرجع السابق.، ص ٤٠٤.

(٦٦) المرجع السابق.، ص ٣٨٦ .

(٦٧) Marx, Wage Labour and Capital, ص ٢١٤ ، and Marx, Capital, Volume one, ص ٤٠٩ .

(٦٨) Marx, Capital, Volume one, ص ص ٣٩٩ ، ٤٠٨ - ٠٩ .

(٦٩) المرجع السابق.، ٤١٣ .

(٧٠) Marx, Grundrisse, trans. By Martin Nicolaus, (New York: Vintage Book, 1973) , 747

(٧١) المرجع السابق.، ص ٧٥٠ .

(٧٢) المرجع السابق.، ص ٧٥٠ .

(٧٣) المرجع السابق.، ص ٧٥٠ .

(٧٤) .Marx, Critique, of the Gotha Program, pp 531 - 31

(٧٥) المرجع السابق.، ص ٥٣١ .

(٧٦) .Marx, The German Ideology, p 160

(٧٧) Marx, Manifesto of Communist Party, p 490

(٧٨) Morton Schoolman, The Imaginary Witness: The Critique Theory of Herbert Marcuse, (New York: The Free Press, 1980) , p. 137 My account of Marcuse is heavily influenced by Schoolman's very fine book.

(٧٩) Richard Bellamy,Liberalism and Modem Society, (University Park, pennsylvania : Penn My view of Webber follows colsely Bellamy's fine account. State Press, 1992) , p.179

(٨٠) المرجع السابق.، ص ١٨٠ .

(٨١) المرجع السابق.، ص ١٨٤ .

(٨٢) المرجع السابق.، ص ١٨٤ .

(٨٣) المرجع السابق.، ص ١٨٤ .

(٨٤) Max Webber, The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism, trans. Talcott Parsons, (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), p . 100.

(٨٥) المرجع السابق.، ص ١٠٤ .

(٨٦) المرجع السابق.، ص ١١١.

(٨٧) المرجع السابق.، ص ص ١٢٢ ، ٨٠ .

(٨٨) المرجع السابق.، ص ص ١١٥ ، ١٧٨ .

(٨٩) المرجع السابق.، ص ص ١٥٧ – ٥٨ .

(٩٠) المرجع السابق.، ص ص ١٩١ – ٩٢ .

(٩١) المرجع السابق.، ص ١٧١.

(٩٢) المرجع السابق.، ص ص ١٨١ – ٨٢ .

(٩٣) المرجع السابق.، ص ص ١٨٢ .

(٩٤) المرجع السابق.، ص ١٨٢ .

(٩٥) . Bellamy, Liberalism and Modem Society, p. 185 .

(٩٦) المرجع السابق.، ص ١٨٦ ؛ also, ص ١٨٥ .

(٩٧) المرجع السابق.، ص ١٨٧ .

(٩٨) المرجع السابق.، ص ١٩١.

(٩٩) المرجع السابق.، ص ص ١٩١ – ٩٢ .

(١٠٠) Max Webber, Politics as a Vocation, trans. By H. H. Gerth and C. Wright Mill philadel- phia" Facet Books, (1965), p. 540, Italics in text.

(١٠١) Schoolman, Imaginary Witness, pp. 180 - 181, Italics in text.

(١٠٢) Herbert Marcuse, One Dimensional Man (Boston: Beacon Press 1986) p. 10, Italics in text

(١٠٣) المرجع السابق.، ص ١١.

(١٠٤) Schoolman, The Imaginary Witness,p. 941,

(١٠٥) المرجع السابق.، ص ٧٧١.

(١٠٦) Marcuse, One Dimensional Man, p. 57,

(١٠٧) المرجع السابق،، ص ٥٧.

(١٠٨) Marcuse, An Essay on Liberalism, Boston: Beacon Press, (1969), p. 4,

(١٠٩) Schoolman, The Imaginary Witness, p. 192,

(١١٠) المرجع السابق،، ص ص ٦٩٢-٧٩، ٩٩٢.

(١١١) المرجع السابق،، ص ٣٠٠ .

(١١٢) المرجع السابق،، ص ١١٣.

(١١٣) المرجع السابق،، ص ص ٢١٠١١٣، Marcuse, An Essay on Liberalism, ص ص ٤٢-٥٢.

(١١٤) Marcuse, Counterrevolution and Revolt,Boston: Beacon Press, (1972), pp. 26 - 36 ,

(١١٥) المرجع السابق،، ص ٩٥.

(١١٦) Schoolman, The Imaginary Witness, pp. 330 - 13

(١١٧) المرجع السابق،، ص ٣٣٠ .

الفصل الخامس عشر

نقد نيتشه للمجتمع المدنى

١ - مقدمة

لعلَّ أكثر ما يشتهر به فريدريك نيتشه (*) Friedrich Nietzsche (١٨٤٤ - ١٩٠٠) رؤيته القائلة بأن المسيحية التي كانت في وقت ما تمثل نسق القيم المهيمن في

(*) ولد بمدينة ريكن في بروسيا. أثر تأثيراً عميقاً على فلسفة القارة الأوروبية وأدبها، خاصة في ألمانيا، وفرنسا. غير أنه لم يكسب في العالم المتحدث بالإنجليزية وعلى الأخص بين الفلاسفة سوى عدداً ضئيلاً نسبياً من المعجبين. حاول النفسانيون الهواة في كثير من الأحيان تفسير أفكاره، بيد أن "فرويد" قال عنه مراراً (وفقاً لما ورد في ترجمة حياة نيتشة التي كتبها ارنست جونز) انه يعرف نفسه معرفة ثاقبة اكثر من اى انسان آخر عاش أو من المحتمل أن يعيش"، ولاحظ فرويد كذلك أن تنبؤات نيتشه ولمحاته الثاقبة تتفق على أعجب نحو ممكن مع النتائج التي وصل إليها التحليل النفسي بعد كثير من العناء. كان أبوه لوديفيج نيتشه قسا بروتستانتيا وابن قس بروتستانتي كما كانت أمه ايضا ابنة قس بروتستانتي. وعلى أية حال فقد نشأ نيتشه نشأة دينية وعرف منذ صغره بتدينه وتقواه، ويروى عنه أنه كان قادراً وهو في السادسة من عمره على أن ينشد آيات من الإنجيل وتراتيل دينية بطريقة تكاد تثير البكاء، الأمر الذي جعل أصحابه يلقبونه "بالقس الصغير". إلا أن القس الصغير هذا هو نفسه الذي سيشتهر بعد ذلك بالفيلسوف الذي أمات الله ، وعدو المسيح ، وهو عنوان لأحد أهم مؤلفاته. ولا شك أن تجربة نيتشه الانسانية قد أثرت كثيراً على فلسفته وتناوله للأمور. والواضح أنه عاني من الوحدة، والألم النفسي كثيرا ولكن موقفه من هذا كان موقف تمجيد واحيانا تفاخر لأنه كان يشعر أنه صاحب رسالة. في رسالة لـ "أوفربك" عام ١٨٨٣ يقول نيتشه: "فيما عدا فاجنر لم اقابل في حياتي انساناً واحداً لديه من الألم، والمعاناة ما يكفيه لكي يفهمني." وفي رسالة أخرى لنفس الشخص عام ١٨٨٧ راح يقول: "حتى عندما كنت طفلا كنت وحيداً، واليوم وأنا في الرابعة والأربعين من عمري مازلت وحيداً. ويقول أيضاً: "انني أشتاق إلى الكائنات البشرية وأبحث عنهم، ولكنني دائماً أجد نفسي فقط، مع انني لم أعد اشتاق إلى نفسي. لم يعد احد يأتي إليّ، ولقد ذهبت إليهم فلم أجد أحداً." وفي قصيدة له بعنوان "الأوحد" يقول نيتشه:

"الآن وقد أصبح الزمن ملولاً من الزمن

وتدفقت كل ينابيع الشوق إلى راحة جديدة

وقالت كل السموات المشغولة بخيوط عنكبوت ذهبية

للمضجرين: لتستريحوا الآن!

لماذا لا تستريح أيها القلب الأسود؟

ما الذي يحثك على الفرار الذي يدمي القدمين

لماذا تنتظر؟

انظر: "الموسوعة الفلسفية" مرجع سبق ذكره، وأيضا "نيتشه عدو المسيح"، د. يسرى إبراهيم، سينا للنشر، ١٩٩٠ . (المترجم) .

العالم الغربى ، قد فقدت قوتها فى العالم الحديث. وهو حدث له أهميته المتفردة، لأنه بأفول المسيحية عانت التجربة الإنسانية – كما يقول "سلاينس" E.E. Sleinis فى إشارته إلى رؤى نيتشه : من "التهوين" belittlement، والذم vilification، والتحقير de-valuation على يد هذا العالم ، فالوضع القائم لا يوحى بوجود أساس كاف لتبرير الوجود الإنسانى. لذلك إلى من يسألون : لماذا تستحق الحياة أن نعيشها؟ لا تنم وقائع الزمن عن إجابة طيبة، ومن ثم لابد من إيجاد قيم جوهرية جديدة تحل محل القيم المسيحية ؛ لكى نبين لماذا تكون للحياة أهمية، وبالتالى لماذا هى جديرة بالعيش. مع ذلك فالمشكلة انه لخلق قيم جديدة لابد أن يكون لدى الأفراد ما أشار إليه نيتشه طوال الوقت بـ "إرادة القوة" will of power. أفراد يحشدون القوة كمحصلة للاستخدام الصحيح لقدراتهم، وطاقتهم فى سبيل ترسيخ قيم جوهرية جديدة فى الواقع اليومى للمجتمع، قيم تكون بمثابة القاعدة لتشكيل طرق جديدة للفهم والرؤية تدعم الحياة، وتخلق الشروط؛ مثلما يقول سلاينس : "لإفلاح الحياة وازدهارها." وفى إنمائه قيم معززة للحياة فإن المرء الذى يتحلى بإرادة القوة إنما يشرع فى أعمال تؤدى إلى كثير من نواتج الازدهار الإنسانى على غرار ما نجده فى الفن، أو فى صيغ جديدة للتنظيم الاجتماعى(١) .

بيد أن المجتمع المدنى بالنسبة لـ "نيتشه" يحوز مناخًا يمكن فى الغالب أن يحبط، ويثبط من الإرادوية willfulness التى نشدها نيتشه. فنحن فى المجتمع المدنى نجد أنفسنا عاجزين عن استدعاء كامل قوتنا، مفتقدين باختصار للكثافة المركزة focused intensity التى نحتاج إليها لخلق قيم جديدة. وأطروحات نيتشه فى هذا الشأن كان لها أن تتفق وبعض الرؤى الخاصة بالمجتمع المدنى الحديث عند "ماكس فيبر" التى بينت؛ كما رأينا فى الفصل السابق؛ أن الحياة التكنوقراطية الحديثة المنظمة بصورة عقلية تجرد الأفراد من فرصة المحافظة على قيم جوهرية تكفل للحياة مغزاها. ومن ثم يوحى المجتمع المدنى عند "نيتشه" بنوع من السقم المتغلغل فى الروح pervasive sick of the spirit. إنه المرض الذى خامر نيتشه الأمل فى تقديم علاج له فى معرض

مناقشته لثقافة أرستقراطية لأشخاص مبدعين، أى أولئك المالكين لإرادة القوة المحققة الحرية الكاملة التى ما فتئ المجتمع المدنى يتغنى بها فى حين يبدو غير قادر على إيجادها.

في هذا الفصل سنناقش كلاً من نقد نيتشه المؤثر للمجتمع المدنى، وأيضاً الطراز الذى أمل فى خلقه، وجعله أساساً لفلسفته وسياساته الجديد ، وفى شروعنا فى هذا سنصف الصفات المميزة للأنساق الأخلاقية التى يلفظها نيتشه. وعموماً فإن الشخص الذى يُفصح عن "إرادة القوة" هو الفرد الفريد **unique individual** الذى يتغنى به نيتشه كخالق مبدع للقيم الجديدة التى يجب أن يتحلى بها المجتمع المدنى لتعزيز الحياة، و"الروح الحرة" **free sprit.**

٢- ديونسيوس ضد أبوللو (*) والبحث عن ثقافة جديدة

السؤال الأول الذى لابد لنا من أن نطرحه يتعلق بالجهة التى يجب أن نولّى وجهنا نحوها لإيجاد تبرير الحياة: "تبرير حافظ للحياة، حافظ للنوع، بل ربما محسّن للنوع."[٢] لقد دفع نيتشه بأنه لا يمكننا الاعتماد على فلاسفة العقل فى زمن التنوير الحديث خاصة كانط، وهيجل. فهم كتاب يتطلعون إلى استخدام العقل، أو "جدل بارد، نقىّ، إلهىّ الصفاء" **cold, pure, divinely unperturbed dialectic** من أجل إقرار تلك الحقائق الموضوعية التى يمكن اتخاذها أساساً لتبرير الحياة. إلا أنه من بين التيمات الرئيسة فى تفكير نيتشه ما يقول بأن ما ينعته فلاسفة العصر الحديث بـ الحقيقة **truth** لا يمثل سوى قيم، وتحكمات خاصة بهم "يُعمّدونها حقائق." واعتقد نيتشه أن هذا بالضبط هو الحال مع الأمر المطلق **categorical imperative** عند "كانط": الفكرة القائلة بوجود فروض اخلاقية صالحة على مستوى كلى أو شامل. ووصف نيتشه جهود

(*) شن نيتشه هجوماً عنيفًا على "العقل" كما استخدمه الفلاسفة التقليديون وعلى رأسهم سقراط، وخرج عما أجمع عليه هؤلاء الفلاسفة فأشهر إيمانه بقوة أخرى هى "قوة الغريزة"، وأعلن أنه "آخر تلاميذ الاله ديونسيوس". اله الغريزة، والفوضى، والغموض، والسكر عند اليونان، وذلك فى مواجهة طغيان الإله أبوللو إله العقل، والنظام، والوضوح، والاتزان. المرجع السابق. ص ٥٧ . (المترجم) .

كانط التى بذلها لجعلنا نعتقد فى قيم أخلاقية شاملة ، بأنها لا تزيدُ شيئًا عن تلك "الحيل اللطيفة للأخلاقيين، والوعّاظ العجائز"(٣) the subtle tricks of old moralists and moral- preachers.

على أى أساس أقر نيتشه هذه الرؤية؟ لقد دفع بأن الفلاسفة مثلهم مثل أى أشخاص آخرين تسيطر عليهم بواعث، أو دوافع داخلية internal impulses or drives ورأى أن الهدف النهائى للوجود، والسيد الشرعى legitimate master لجميع الدوافع؛ بالنسبة للفلاسفة؛ لا يتمثل فى "دافع المعرفة" بل هناك دافع آخر قد يكون له الغلبة على الفيلسوف مستخدمًا المعرفة كوسيلة لتحقيق ذلك الدافع الذى يُسيّره.(٤) ولكى نفهم فيلسوفًا ما ، فنحن فى حاجة إلى فهم طبيعة دوافعه العميقة، والمتنوعة إضافة إلى حاجتنا لمعرفة الكيفية التى تم بها ترتيب تلك الدوافع، وأى منها صار مهيمنًا. ونخلص من ذلك إذن بأن هناك باعثًا واحدًا يملك على الفيلسوف الانتباه، والتركيز، ويصبح أساسًا لوجهة نظره، ومنحاه فى الفهم. عندما نفهم هذا البعد يمكننا أن نعرف طبيعة قيم، ومنظور الفيلسوف. فأخلاق الفيلسوف تحمل شهادة جازمة حاسمة حول ما يكون عليه who he is أى تلك التراتبية التى تترتب وفقًا لها أكثر غرائز طبيعته جُوانيّة فى علاقتها ببعضها البعض "(٥).

فما يقوله الفيلسوف بصدد العالم يعتمد بصورة كبيرة على قيمه، ومنظوره الخاص. ولتوضيح هذه النقطة نحتاج إلى توفير مزيد من التفاصيل فيما يتعلق بالطريقة التى تتشكل بها تلك القيم، والمنظورات. فالقيم الإنسانية ناشئة عن مجموعة من الأمور الواقعية بما فى ذلك الغرائز instincts، والعواطف passions، وأيضًا بفعل عادات، وتقاليد تعد جزءًا من حياتنا. فكما رأينا توًا هناك فى المقام الاول بواعث تكمن فى جوهر حياة المرء ، وقد سار نيتشه على هَدى الإغريق فى اشارته إلى هذا البعد بالبعد الديونسيوسى Dionysian نسبة للإله الإغريقى ديونسيوس .Dionysus فالبشر عند نيتشه مزيج – على حد تعبير "بروس ديتويلر" Bruce Detwiler – من "ميول، وبواعث متصارعة."(٦) ليس هناك نظام طبيعى موروثًا بين عواطفنا كما كان الأمر عند

أفلاطون، وأرسطو اللذين بالنسبة لهما كانت حتى شهوة الإنسان شديدة التأثر بالكابح العقلي. لكن العنصر الديونسيوسي عند نيتشه؛ كما يقول ديتويلر؛ يوحي بشخص "قابع في قاع من الفوضى، يحتاج الى مبادئ مرشدة يمكنه الاعتقاد فيها حتى يتسنى له تنظيم حياته، ويمكنه وقتها أن يعمل في هذا العالم"(٧).

لقد أُخترعت الحضارة، والثقافة بغرض منح حياة تتصف بالبناء ، والاستمرارية ، هنا؛ وعلى غرار الإغريق مرة أخرى – أطلق نيتشه على هذه الحاجة إلى التنظيم لفظ "الأبوللونية Apollonian نسبة إلى الإله الإغريقي "أبوللو". حيث تتشكل هويتنا، وكذلك قيمنا بواسطة الوقائع الثقافية الموجودة من قبيل العادات، والتقاليد. ومع ذلك ففي الغالب، ومع مرور الوقت تأتي هذه المعايير لتفرض نظامًا على جميع ما عداها من معايير. وفي سبيل ذلك فهي تقذف بعوائق أمام الناس في مجرى تطوير حياتهم وفق ما لديهم من عواطف متأصلة، وعميقة. فالبعد "الأبوللوني" يسعى إلى تحجيم العواطف الداخلية للبعد الديونسيوسي. ولكن بالنسبة لـ "نيتشه" نجد ان ديونسيوس غالبًا ما يهب للإنقاذ مُصَاحَبًا – وباستعارة ألفاظ "ديتويلر"– بقصف، وعربدة orgies التدمير الخلاق creative annihilation، والعواطف المتقدة التي تغفو في ظل حكم أبوللو المناوئ لـ ديونسيوس."(٨) فالعنصر الديونسيوسي هو بوضوح مصدر الإرادوية، إنه العنصر الذي يحبط مسعى أبوللو إلى النظام، والذي؛ كما يرى نيتشه؛ تنتفي عنه في العالم الحديث مكانته الصحيحة.(٩) فالبعد الديونسيوسي هو أساس مقاومة نظام الحياة الذي من وظيفته الكبح، والحصر، إن لم يكن الاخماد الكلي numbing ويبدو أن البعد الديونسيوسي في الواقع سينقذنا من عالم تنفي فيه التقاليد، والعادات، وقواعد، ومناهج تأمين النظام أية فرصة لأشكال التعبير الخلاق الذي في وسعه تغيير نسق الحياة الإنسانية.

إن هناك تشديداً عظيمًا؛ من قبل نيتشه؛ على دوافعنا ذات الأساس الديونسيوسي لأن هذا البعد من وجهة نظره لا يأخذ حقه كاملاً في العالم الحديث، ولكن باتخاذ هذا الموقف ليس من الصواب أن نخلص إلى أن نيتشه قد دافع فقط عن

البعد الديونسيوسى. فالواقع أنه كان راغبًا فى ثقافة يمكن فيها لتعاليم أبوللو الخاصة بالنظام أن تسهل من ثراء ديونسيوس، ومن ثم فقد دعا إلى مجتمعٍ لا يخضع لسيطرة أىٍّ منهما.(١٠) فلابد من إعادة صياغة المسعى الأبوللونى للنظام؛ بحيث يحتضن على نحو صحيح، ويسمح بأكمل تعبير ممكن عن المطالب الديونسيوسية لإفصاح المرء عن دوافعه، وعواطفه، وقواه الخلاقة.

وكما سنبين فى الجزئية القادمة هناك مكانة للأخلاق فى خطة العمل التى يطرحها نيتشه بقدر ما يتيحه النظام الذى توفره هذه الخطة من تحقيق وضع يسمح بالتعبير الخلاق عن ديونسيوس. فى هذا الشأن لا تكون السياسة معنية كثيرًا بتحقيق مجتمع مدنى ليبرالى؛ مجتمع يشدد على حقوق متساوية؛ بقدر ما هى معنية بإرساء تلك الصيغ من النظام التى تتيح ازدهار غرائزنا الخلاقة creative instincts. فالسياسة عند نيتشه من شأنها تشجيع طبقة ارستقراطية من اناس إرادويين أو ما اسماه بـ "الأرواح الحرة" على خلق قيم جديدة لتحل محل القيم المسيحية التى سقطت سمعتها (١١) .

٣- مكانة الأخلاق

من منطلق موقف نيتشه القائل إن الأخلاق التى اعتنقها الفلاسفة تفصح أكثر من أى شىء آخر عن القيم الخاصة بهم يتضح اعتناق نيتشه لرؤية مفادها أن المفاهيم الاخلاقية تنشأ عن كثير من العوامل المهمة بما فى ذلك الثقافة، والتقاليد، والدوافع drives، والبواعث .impulses ، حيث تشير رؤيته فى الأخلاق إلى أن ما نفهمه كحقيقة – فى هذه الحالة كحقيقة أخلاقية – يعد وظيفة لمنظور معين لدينا، وأننا من ثم عاجزون فكريًا عن إرساء مطلقات أخلاقية .(١٢) .

ولا تعنى هذه الرؤية ؛ حسب نيتشه؛ أنه من المستحيل إظهار كون بعض المنظورات لها قيمة أكبر من الأخرى. فقد قضى نيتشه، على أية حال، كثير من الوقت محاولاً أن يقلل من أهمية الحجج المسيحية، والفلسفة الغربية منذ سقراط.(١٣)علاوة

على إشارته إلى أن هناك الكثير مما يمكن مدحه في تلك المنظورات التى تجعل من الأخلاق جزءًا بارزًا من الوجود. تلك السياقات التى يمكن أن تمدنا بنوع من النظام الأبوللونى الذى يفرد مساحة للنشاط الديونسيوسى، أنظمة أخلاقية تشير إلى كوابح تستخدم في خلق قيم جوهرية.

ومن ثم ففى تناوله للأخلاق يأتى فى المقام الأول؛ عند نيتشه؛ أن "العنصر الأساسى القيِّم فى كل الاخلاقيات أنها تعد كابحًا ممتدًا أو طويل الأمد protracted."(١٤) الرؤية التى تشير إلى امكانية وجود قوة مركزة a focused intensity فى مجرى تتبع المرء لاستبصاراته، أو بواعثه الأساسية. إنها قدرة لها أهميتها البالغة فى خلق قيم جوهرية تعزز الحياة. وأيًا كانت الدوافع، أو العواطف المسيطرة عند الانسان لابد للمرء أن يركز عليها نابذًا تلك المشتتات التى قد تجرده من القدرة على تتبعها. حيث أن أعمال الإبداع التى توجد حال تتبع المرء لواحدة من استبصاراته – مثلما الحال فيما قد يمر به الفنان فى محاولته نقل شعوره الخاص بالطبيعة فى إحدى لوحاته – لا يمكن أن تصل إلى مرحلة الإثمار إلا عندما يحافظ الفنان على التزام منضبط برؤية مشروعه لحظة الاكتمال.

والحقيقة لقد ذكر نيتشه أن الأفراد غالبًا ما يكونون مدفوعين للعمل بما يتوافق مع وميض الإلهام flash of inspiration. "فأى فرد ينظر إلى الغرائز الأساسية للجنس البشرى لابد أن يُدرك أنها تدخل فى اللعبة كأرواح مُلهِمة inspirational spirits.(١٥) إلهامًا يفرض على المرء المسار الذى يتبعه، المسار الذى يرقى حقيقة وفى الغالب الى مستوى القانون الأخلاقى moral law الذى يتحتم على الفرد الانصياع له. "إن كل فنان يعرف الى أى مدى تبعد حالته الطبيعية، والتنظيم الحر، واختيار المكان، وترتيبه، والتشكيل – فى لحظة الالهام – عن الشعور باطلاق العنان لنفسه، ومن ثم فهو على علم إلى أى مدى من الصرامة، والدقة ينصاع لآلاف من القوانين التى تضلل وفقًا لصرامتها، وحسمها كل صياغة للمفاهيم."(١٦) ومن خلال هذه التجربة من "الانصياع الممتد طويلاً فى اتجاه واحد" فنحن نُولِّد كل ما يجعل الحياة "جديرة بالعيش على وجه البسيطة" بما فى ذلك "الفضيلة، والفن، والموسيقا، والرقص، والعقل، والروحانية وتلك الخبرات المتجلية، المرهفة، الجنونية، والإلهية ".(١٧)

إن جميع أنساق القيم العظيمة بما فى ذلك المنظورات الأرسطية، والمسيحية إنما ترمز إلى التزام منضبط بتجسيد قيم بعينها فى زمن ما؛ قيمٌ تنشأ عن عواطف مترسخة بشدة. والواقع أن جميع هذه الاشياء (أو العواطف) العنيفة المتعسفة القاسية الرهيبة المنافية للعقل قد تجلت بوصفها الوسائل التى تربت بها الروح الأوربية بقوتها، وفضولها الجارف، ومرونتها المرهفة."(١٨)

ولأن الأعمال المنضبطة تخلق قيمًا من شأنها إثراء الحياة فمن الواضح أن العنصر الآخر المهم فى الأخلاق إنها تمثل الأساس الذى يمكن الانطلاق منه لتغيير العالم وليس فقط حفظه على ما هو عليه (١٩) .

ففى مناقشته للأخلاق لم يكن نيتشه محتفيًا أو مهتمًا باستخدام الأخلاق كأساس لتفسير، وحفظ النظام الجارى للمجتمع. وهذا هو ما قام به "هيجل" عندما قال إن الفلاسفة لا يمكنهم سوى استجلاء الحقائق المجسدة فيما هو موجود من طرق للحياة ، والتى قُصد بها فى حالة "هيجل" رؤيته لما وصفه بوصول الدولة الأخلاقية فى نهاية التاريخ. لقد رفض نيتشه "شَغِّيلة الفلسفة" philosophical laborers السائرين على هدى "هيجل"، الذين اخذوا "كل شيء كما هو واقع، وكما هو مُقيَّم ليجعلوا منه شيئًا واضحًا مميزًا معقولاً قابلاً للإستخدام."(٢٠) أما الفلاسفة الجدد "فلاسفة المستقبل" الذين يمثلون عند نيتشه "الأرواح الحرة الحقيقية" true free sprits فسوف يسعون لأن يجسدوا فى العالم قيمهم التى يتفردون بها.(٢١) فهم فى الواقع؛ أى الفلاسفة الجدد عند نيتشه؛ سيصبحون آمرين، وقادة. حيث ذكر "إن الفلاسفة الحقيقيين... هم آمرون ومشرِّعون." Actual philosophers are commanders and law-givers . فالإرادوية عند الفلاسفة الجدد إنما تفصح عن "إرادة للقوة" will to power ، ومن هنا يسأل نيتشه: "هل ثمة اليوم فلاسفة من هذا النوع؟ هل وُجِدَ مثلهم؟ ألا ينبغى أن يوجد مثلهم؟"(٢٢) لابد أن الإجابة على هذا السؤال بالنسبة لـ "نيتشه" ستكون بالإيجاب لأن الفلاسفة الجدد، أو الأرواح الحرة سيقودون الطريق فى إظهار الحاجة إلى تحويل الثقافة بحيث تصير مرة أخرى رحيبة مستوعبة للبعد الديونسيوسى، ومن ثم لإفصاح جديد عن إرادة القوة.

٤ -أخلاق السادة، وأخلاق العبيد

تقوم مناقشة نيتشه للمجتمع المدنى على إظهار الفروق بين قيم الأرواح الحرة ممارسى الفلسفة الجديدة، المتمثلين أيضاً فى الطبقة الارستقراطية الجديدة عنده؛ وبين عقلية العبيد. وفى اشارته لهذه الفروق بيَّن نيتشه تلك الهوة الواسعة بين النسقين المختلفين من الأخلاق. فقد أولى اهتماماً عظيماً لأخلاق السادة بصفتها الأساس لخلق قيم تُعزز الحياة، وتُضفى عليها المعنى، وذلك فى مقابل أخلاق العبيد التى نظر إليها كمحور للمجتمع المدنى الحديث.

إن نمط الإنسان النبيل الذى يشار اليه ايضاً بالروح الحر "يشعر بنفسه كمقرر للقيم ليس فى حاجة إلى من يستحسنه فهو يُقِر بأن ما يضرنى مضرٌ بذاته، ويعى إنه هو أولاً وأخيراً من يخلع المجد على الاشياء، فهو خالق القيم."(٢٣) يجسد هذا الانسان أخلاق السادة، أو الأخلاق الأرستقراطية، وهو لديه من الإرادة الحديدية ما يجعل من المستحيل على أى شخص تشكيكه فى نفسه، أو فى قيمه. وقال نيتشه عن هذا الفرد انهإنه"سيكون الأعظم الذى فى وسعه أن يكون الأكثر تفرداً، وخفاءً، وتغايراً، إنه الإنسان ما وراء الخير والشر، سيد فضائله غزير الإرادة **the superabundant of will**، ذاك ما ينبغى أن ينال لقب العظمة: القدرة على أن تكون متعدداً بقدر كمالك، واسعاً بقدر امتلائك."(٢٤) وقد أوصى نيتشه هؤلاء الاشخاص قائلاً: "فلنبق قساة نحن آخر الرواقيين!"(٢٥) **remain hard, we last of the Stoics** وسوف يثابر هذا النمط النبيل فى سبيل تحقيق أهدافه رغم وجود الكثير من العقبات بما فى ذلك إغواء العزوف عن العراك، والعودة لحياة أقل صعوبة. إلا أن هذا الإصرار يشد عوده يصقله، ويجعله قادراً على شن نضال مستمر. يقول نيتشه: "إن التصدى المستمر لظروف غير مواتية دائماً أبداً هو ما يجعل هذا النمط يثبت ويقسو"(٢٦).

علاوة على أن هذا الفرد "يُعد اللاتسامح نفسه من بين الفضائل ويسميه عدالة."(٢٧) لأن طبقة السادة تسعى أساساً إلى خلق الظروف المُحبَذة لأنفسهم، والتى لا تعزز سوى حياة النمط النبيل فقط(٢٨) ، ومن ثم فالسيد لا يمكنه أن يطبق التسامح

مع أى شيء قد يعوق جهوده. فى هذا الشأن وخلافًا لطبقة العبيد الذين كما سنرى فيما يلى ، يرسون قيمًا شاملة تهدف إلى وقف المعاناة؛ نجد طبقة السادة معنية فى الغالب بتزيين حياتهم من خلال قيمهم التى يخلقون. إلا أن نيتشه دفع بأن ما يخلقه النمط النبيل يعد ذا قيمة عامة، لأن الإرادوية عند هذا النمط هى أساس لقيم جوهرية مُعززة للحياة على غرار ما يوجد فى الفن، والفلسفة، وكثير من المجالات الأخرى فى الحياة. والواقع أن الشخص الأرستقراطى من خلال نشاطه إنما يسعى لجعل قيمه الخاصة هى القيم المسيطرة فى ثقافة ما.

فى المقابل لأخلاق السادة، هناك وجهة نظر العبيد التى تمثل التوجه الأخلاقى للمجتمع الحديث. إنها الرؤية التى تمثل فهم "المُنتهَكين المقموعين غير الاحرار غير الواثقين فى أنفسهم." وسأل نيتشه: هَب أن هؤلاء بصدد خلق نسق أخلاقى فما عساه ان يحتوى؟[٢٩] .

إن عقلية العبيد لا تثق فى قيم وطريقة حياة الطبقة الأرستقراطية، وبالتالى لا ترى فيها من خير إلا القليل. فطبقة السادة على كل حال لا تُرى من قبل العبيد سوى طبقة قامعة، وبناءً على هذه الحقيقة من الوارد ان يظل العبيد مُعتبرين قيم السادة مناقضة لحاجاتهم، ومصالحهم. وربما يمكن أن نفهم هذا الاتجاه بصورة أفضل إذا ما ربطنا عالم العبيد بالعامة من الناس، فالعامة لا يثقون بقيم النخبة الثقافية ممن ينصبون أنفسهم، ويحاولون من خلال فنهم، أو فلسفتهم تشكيل الطريقة التى يجب على المجتمع برمته تفسير الخبرة على أساسها.

فالعبيد إنما يطابقون فى المجتمع الحديث الأفراد المفتقدين للثقة بالنفس فى تحرير أنفسهم من بؤس عدم اليقين الذى ربما يكون منبعثًا عن حاجة إلى إيجاد مغزى للوجود. فهم؛ أى العبيد؛ يسعون للتغلب على التعاسة التى تظهر من جراء عدم اليقين، وذلك من خلال إعلاء قيم شاملة من شأنها ان تنهى عناء الجميع. فعلى خلاف طبقة السادة نجد العبيد يدعمون قيمًا من قبيل: الشفقة، الإحسان، الصبر، الكد، التواضع، الود ، فهم يشددون على هذه القيم لأنها "نافعة"، وبحكم كونها السبل الوحيدة لتحمل عبء الوجود."[٣٠] .

وبنعته القيم المذكورة بالنفع يشير نيتشه إلى أن الطريق الأفضل بالنسبة للعبيد من أجل إضفاء المعنى، والغاية على الحياة هو أن يتبعوا مساراً يجسد قيم النفعية. فى سبيل هذا يجد كل فرد طريقه لابداء مساهمات إلى المجتمع تعد لازمة لحفظ حياة عادية ordinary life، والمرء فى هذه الحالة لا يطمح فى قيم السادة بل يسعى لافناء نفسه فى ألانشطة من شأنها؛ إذا ما أُديت كما ينبغى؛ أن تجود بما يتمنى من إضفاء دلالة على الحياة. هذه الرؤية الخاصة بالتعامل مع أُفول القيم الجوهرية أو "العزلة الداخلية" inner loneliness؛ باستخدام تعبير "فيبر"؛ تشبه الطريقة التى وصفها الأخير فيما يتعلق بتناول الناس لمفهوم القضاء والقدر. فحيث لا يعى الناس يقيناً ما اذا كان مصيرهم السماء أم الجحيم يمكنهم أن يقنعوا أنفسهم أنه من المحتمل أن يخلدوا إلى السماء إذا ما انخرطوا محمومين feverishly فى انشطة نافعة. إذن فالمنفعة؛ حسب نيتشه؛ هى مصدر هذا التضاد الشهير بين "الخير والشر."(٣١) فالمرء يفعل الخير باخضاع نفسه لمعايير نظامٍ خيِّر، أو كما كان الأمر فى حالة "فيبر" بإيجاد بيئة ملائمة فى المجتمع يمكنه فيها القيام بوظيفة مقبولة.

ولكن بمسايرة معايير نظام الخير، وإتيان ما هو خيِّر أو نافع فى الحياة من الوارد أن يدعو العبد إلى نوع من الشك المُضجر اللحوح nagging doubt فى قيم العبيد. لأن الالتزام بمتطلبات حياة نافعة لا يقتضى من المرء أن يضع فى أولويات حياته تلك القيم الجوهرية التى من شأنها إضفاء شعور بالأهمية على حياته. بل قد يصبح الفرد فى المقابل مجرد ترس فى بيئة من العمل الروتينى والميكانيكى، أو ربما يصير موجَهًا صوب إحراز تحسينات مادية، ومالية. غير أن هذه الخبرات التى تدل الشخص كيف يسلك او يتقدم فى الحياة اليومية لا يستهويها بالضرورة طبيعة تلك القيم الباقية التى تضفى على الحياة أهمية ودلالة كلية.

والحقيقة أنه من الوارد بشكلٍ أو بآخر أن يشكك كثير من أعضاء المجتمع فى طريقة العبيد فى الحياة. فيقول نيتشه: سيأتى زمن نجد فيه مسحة من "الازدراء الخيِّر" benevolent disdain ملتصقة بأخلاق العبيد، والحاملين لهذه العقلية سيُنظر اليهم أساساً كأشخاص "ذوى طبيعة خيِّرة" "غير ضارين" "من السهل خداعهم، وربما

أغبياء بعض الشيء." وهذه النظرة إلى العبيد إنما توحى بأن عقلية العبيد فى سبيل إحراز السعادة، والأمل الخالد فى الحرية إنما تساهم فى طريقة للحياة قاصرة جداً عن تلبية ما يحتاجون لعيش حياة جوهرية ذات مغزى (٣٢).

ورغم هذا فقد يقتنع المرء بأن قيم العبيد تخلق على الأقل توجهاً إنسانياً يوحى بأن المجتمع ينبغى أن يُنظم بحيث يضمن الحقوق نفسها للجميع. فرغم عيوبها إلا أن قيم العبيد قد تعتبر اضافات مهمة للمجتمع. فلأن الانسان العادى فى المجتمع المدنى، أو العبد– حسب نيتشه – يأمل فى الإحجام عن "الضرر، والعنف، والاستغلال المتبادل والمساواة؛ فى المقابل؛ بين *إرادة الذات وإرادة الآخر*،"(٣٣) فإنه؛ *أى العبد*؛ من شأنه أن يتغنى بأخلاق "كانطية" **Kantian ethics** فيما يتعلق بمعاملة الآخرين كغايات. هنا ينكر نيتشه إن التزام العبد بهذه المبادئ لا يعد مقبولاً إلا عندما يُفهم كأساس "لمكارم الأخلاق" **good manners** بين الأفراد، ولكن عندما تصير هذه المبادئ قاعدة أساسية للمجتمع فهى تظهر هنا كإرادة "لنفى الحياة"، ومن ثم يتحول مبدأ مكارم الأخلاق إلى مبدأ انحلال، وانحطاط "(٣٤).

فالاخلاق الكانطية عند نيتشه لا تتسم بالواقعية، خاصة من زاوية طبقة السادة خالقو القيم. فيقول نيتشه: "إن الحياة فى ماهيتها هى استيلاء، وانتهاك، وتغليب الغريب الأضعف، وقمع، وقسوة... واستغلال."(٣٥) ولعل مفهوم إرادة القوة ليوحى بأن الإنسانية النبيل عند نيتشه لا يمكنه أن يحيا إلا بالانتصار. والاستغلال هو محور تجربة الفرد النبيل، وهو؛ أى الاستغلال؛ "يمت بصلة إلى جوهر الشيء الحى كوظيفة عضوية أساسية، كما أنه محصلة لإرادة القوة إياها التى تمثل على وجه الدقة إرادة الحياة"(٣٦).

من خلال هذا النشاط فقط يمكن تحقيق "ثقافة رفيعة"؛ ثقافة تضم الأخلاق، والدين، والفن، والفلسفة. بيد أن هذه الإنجازات لا يمكن أن تقوم لها قائمة بدون الروح القوية أو اتساقًا مع حالتنا هذه؛ بدون الروح الحرة التى تسيطر على الضعيف. يقول نيتشه:

"علينا أن نعترف دون مواربة كيف بدأت كل حضارة عليا على وجه البسيطة حتى الآن! لقد انقضّت جماعة ذات طباع لا تزال طبيعية، برابرة بكل ما تسوقه الكلمة من رهبة، جماعة من الضواري لديها ما لم يفل بعد من قوة الإرادة، واشتهاء تسلّط، انقضّت على أجناس أضعف أكثر تحضراً أكثر مسالمة ربما كانت تعيش على التجارة، أو تربية الماشية"(٢٧).

" Let us admit to ourselves unflinchingly how every higher culture on earth has hitherto begun! Men of a still natural nature, barbarians in every fearful sense of the word, men of prey still in possession of an unbroken strength of will and lust of power, threw themselves upon weaker, more civilized, more peaceful, perhaps trading or cattle raising races" .

إن المجتمع بالنسبة " لأرستقراطية صحيّة" **healthy aristocracy** مجرد سقّالة **scaffolding** في مقدرة نخبة من الأجناس **species** أن تصعد عليها ارتقاءً إلى مهمتها العليا، وبشكل عام الى وجود أعلى."(٢٨) فالسيد، أو الروح الحر هو انسان لابد أن يأمر المجتمع لخدمة حاجته، لخلق قيم جديدة، ولابد على الضعفاء أن يتحولوا إلى خادمين لهذا الجهد خاضعين كليةً لمطالب الأقوياء. من الواضح إذن أن الميل نحو تساوى الحقوق الذى يعد مذهباً يتجلى من خلال البعد "الكانطى" فى تفكير العبيد هو نزوع نحو تسييد قيم العبيد. وإذا ما حدث هذا فستخبو طريقة الشخص المتفوق فى الحياة، هذا إذا لم تُنفَ عن بكرة أبيها. إنه الإطار العقلى الذى يمهد السبيل لعقلية القطيع **herd mentality**. هذا ما نناقشه فى الجزئية التالية.

٥ - أصل أخلاق العبيد وأخلاق القطيع

هناك حسب نيتشه تراتبية للأخلاق، والواضح أن أخلاق السادة تفوق أخلاق العبيد. وفى هذه الجزئية نريد مناقشة أصل أخلاق العبيد لكى نبيّن الأساس الخاص بأخلاق أخرى أقل رتبة هى أخلاق القطيع.

بدايةً لابد أن نوضح أنه فى استعراضنا لأصل تفكير العبيد يمكننا أيضاً أن نبين أساس أخلاق القطيع. وقد يبدو من الوهلةِ الأولى أن الطريقتين فى التفكير مختلفتان تماماً فى طبيعتهما. فالعبد يسعى لتغيير العالم بما يتفق مع قيم شاملة تضع حداً للمعاناة، وسيطرة طبقة السادة. فى حين تأمل عقلية القطيع فى الابقاء على الأمور كما هى عليه، وتجنب التغيير. إذن كيف سيكون ممكناً لعقلية العبيد أن تُصاهر أو حتى أن تساهم فى عقلية القطيع؟

إن أخلاق العبيد تمثل كما اشرنا تواً قيماً شاملة غرضها النهائى إنهاء المعاناة، بيد أن الناس عندما يجعلون هذه القيم فى صالحهم الخاص يصبح ما هو خير متمثلاً فيما هو نافع، ومن منطلق هذه الرؤية ينشأ الالتزام بانصياع سلوك المرء لقواعد حياة عادية. ولعقلية القطيع رؤية مماثلة فهى تشجب كل من يتحدى الحياة العادية تحت مسمى تتبع عواطف ديونسيوس القوية؛ تماماً مثلما تفعل طبقة السادة؛ فهم أى الذين يتحدون الحياة العادية؛ يبدون فى أعين القطيع أشراراً خطرين. والواقع إن عقلية القطيع تبشر بقيم من قبيل الطاعة، والتواضع، والإنصاف، والأهمية الباقية لحياة دون المتوسط mediocre life بما يتفق مع "رغبات متوسطة، ومعتدلة."(٣٩) تتناسب هذه القيم مع الحاجة إلى عيش حياة بسيطة حياة خالية من المعاناة، وكما هو الحال فى عقلية العبيد ، هناك إذن رغبة فى رفع وإزالة كل معاناة، ونحو هذه الغاية يجب أن يكون هناك مساواة فى الحقوق، وتعاطف مع كل من يتعرض لمعاناة.(٤٠)(*)مع ذلك فمذهب المساواة فى الحقوق الذى يُمارس وسط مجتمع تسيطر عليه عقلية القطيع من السهل أن يُساء استخدامه، ويتحول إلى مذهب "للمساواة فى ارتكاب الخطأ" تُشن فى

(*) حمل نيتشه على هذه القيم والاتجاهات فى معرض تناوله لتفوق الفلاسفة المقبلين، قائلاً: على المرء أن يتخلص من الذوق الردىء الذى يريد الاتفاق مع الأكثرية. إن الخير لا يعود خيراً إذا تفوه به الجار. فكيف يمكن أن يكون ثمة "خير عام"! إن اللفظ يناقض ذاته: ما يمكن أن يكون عاماً، له دائماً قيمة ضئيلة وحسب. وفى النهاية، يجب أن تكون الأمور على ما هى عليه وعلى ما كانت عليه دائماً: تبقى الأشياء العظيمة للعظماء، والأغوار للسابرين، والارتعاشات الرقيقة للمرهفين، وجملة واختصاراً: يبقى كل نادر للنادرين. نيتشه: ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا فالور حجار، غروب فى، بيروت، ١٩٩٥ . (المترجم)

ظله "حرب عامة ضد كل نادر، وغريب، وصاحب امتياز، ضد الإنسان الأعلى، والروح الاعلى، والواجب الاعلى ... حرب ضد الامتلاء الخلاّق بالقوة والسيادة "(٤١) .

يبدو إذن عقلية العبيد بقدر كونها اساساً لمشايعة وتعميم النظر للأمور، وكذلك لشمولية القيم، فهى تخلق أساساً لعقلية القطيع، ونحن إذ نتناول أصل عقلية العبيد إنما نتناول ايضاً أساساً عقلية القطيع. فنحن نعيش حسب نيتشه زمناً تسوده قيم العبيد، وبالتالى فقد تم اقتيادنا إلى عقلية القطيع. ولكن كيف ولماذا حدث هذا؟ يتطلب هذا السؤال الذى سنناقشه فيما تبقى من هذا الفصل تقييماً أو إعادة تقييم للقيم الموجودة مبينين أين، وكيف ظهرت قيم العبيد، ولماذا وعلى أى أساس قد تأخذ هذه القيم فى فقدان بروزها؟

لتقديم رؤية عامة لحجة نيتشه قبل أن نتناولها بالتفصيل لابد أن يكون واضحاً أن الفئات الاخلاقية حسب نيتشه تنشأ عن نضال بين قوى اجتماعية متصارعة فى معركة يحدد فيها المنتصر أساس الأخلاق بما فى ذلك الشرائع التى على الخاسرين الإذعان لها. وقد وَجدَ اول صراع من هذا النوع بدايته؛ منذ أيام ما قبل المسيحية؛ بين طبقة ارستقراطية وبقية المجتمع. على اثر ذلك انعكس العراك بين "أبوللو" و"ديونسيوس" فى المجتمع كصراع بين طبقة ارستقراطية قوية تحاول فرض قيمها على الجميع، وطبقة ضعيفة مستعبدة يؤول تمردها ضد الأقوى فى منتهاه إلى المسيحية، وعقلية العبيد التى تضع قيماً شاملة تجعل من حماية الضعيف الهدف الأساسى لها. فلننتقل الآن إلى فحص تفاصيل هذه الحجة.

تضرب الأخلاق الحديثة بجذورها فى عصور ما قبل المسيحية كمحصلة لوجود رغبة لدى طبقة أرستقراطية فى المحافظة على نظام جعل منها المصدر السائد للقيم. وكان لوجهة نظر هذه الطبقة فى الأخلاق أن تقلل من مكانة الطبقات الأقل فى المجتمع. إلا أن الطبقات الأدنى لم تقبل وضعها كطبقات خاضعة. ومن خلال التمرد ضد السادة تولدت الأخلاق المسيحية الحديثة. وقد بدأ التمرد بالفعل فى اليونان إبان القرن الخامس قبل الميلاد. إلا أن الجولة الرئيسية من هذا التمرد ضمت مقاومة اليهود

القدامى، والمقاومة اليهودية للسيطرة الرومانية.[٤٢] هنا كان مقدراً لليهود؛ الطبقة الأضعف الخاضعة أن تُعيد تراتبية القيم فى المجتمع جاعلة من قيمها القيم الفائقة على القيم الرومانية. وفى سبيل ذلك سعى اليهود إلى خلق ثورة فى الثقافة، ثورة من شأنها أن تسيّدهم، وتسيّد ما سينشأ عن جهودهم: أى المسيحية.

ويقتضى بنا الأمر هنا أن نقدم وصفاً موجزاً لهذا التمرد. فقد كان المجتمع برمته قائماً بواسطة الارستقراطية الرومانية على إظهار شخصيتهم، وقيمهم، وكان لوضعاء القوم أن يُستخدموا كوسائل لخدمة الغايات الاكبر التى يحددها علية القوم بصفتها حق للمجتمع، ولهم أنفسهم فى المقام الأهم. كان هذا هو الوضع الأساسى الذى شب عنه نوع خاص من الثورة قام بها اليهود. وذكر نيتشه أن قبل الثورة أو التمرد كان اليهود بلا أية قوة امام عليّة القوم الذين كان على اليهود أن يقوموا بخدمتهم. فلم يكن لليهود قدرة على مقاومة الأشراف nobility جسدياً وذلك ببساطة لأن السادة كان لديهم قوة هائلة. بيد أن اليهود أبوا أن يتقبلوا طريقة للحياة تبقيهم فى هذا الخضوع. نتيجة لهذا صار حنقهم بالغًا، متحولاً الى كره.[٤٣] يقول نيتشه: "إن كره اليهود يتنامى الى حدود جبارة غير محدودة الى اقصى أنواع الكره روحانية وسُميّة."[٤٤] وقد كان لهذا الكره اليهودى أن يُشعل الدافع إلى المقاومة. فى هذا الصدد يذكر نيتشه إنه لا يمكن لأخلاق العبيد أن توجد دون عالم خارجى معادٍ أى أن الأمر يتطلب من الناحية السيكولوچية منبهات خارجية external stimuli لكى تقوم هذه الأخلاق بعملها– ففعلها فى الأصل ليس سوى رد فعل."[٤٥].

لقد كانت المقاومة اليهودية ذكية وناجحة. فلعدم قدرتهم على الانتصار على النبلاء فى الحروب اوجدوا طريقة داهية لإسقاط الشرفاء. حيث تطلعوا إلى إحلال قيم جديدة محل قيم السادة. على اثر ذلك قام اليهود بفعل "الانتقام الروحانى"[٤٦] spiritual revenge الذى اعادوا فيه تحديد، وتشكيل الثقافة بحيث صار يُنظر اليهم وإلى جميع العاديين؛ فى الثقافة الجديدة؛ كحماة للقيم المقدسة protectors of sacred values. هنا قلب اليهود قيم الطبقة gB أرستقراطية بقولهم إن كل شىء صالحٍ ونبيلٍ وجميلٍ،

ومصدرٍ للسعادة ليس منبثقًا عن الطبقة الأرستقراطية بل عن "حب الله." ونشأ عن هذا النوع من إعادة تقييم القيم نوع من التراتبية المقلوبة. فيقال هنا إن من يحبون الله؛ اولئك الوضعاء؛ لهم أهمية تفوق الارستقراط الذين أُدينوا ولعنوا إلى أبد الآبدين لأنهم كافرون. لقد زعم اليهود إذاً أن البؤساء وحدهم هم الصالحون، الفقراء خائرى القوة الوضعاء وحدهم هم الصالحون، المرضى المحرومين القبيحين وحدهم هم الصالحون ، هم وحدهم من انعم الرب عليهم، البركة لهم وحدهم، أما انتم ايها الأقوياء النبلاء الأضداد الاشرار المتوحشون الشهوانيون الطماعون الكافرون للأبد ستخلدون فى الشقاء ملعونين أنتم وخطاة!"[٤٧] .

لقد كانت الكلمات التى استخدمها اليهود فى شن حملتهم رائعة فى علاقتها بما كان فى ذهنهم من اهداف. كلمات لم تتغنَ بالنصر فى إحدى ساحات المعركة حيث كان اليهود أقل عدداً وعتاداً، بل حثت الجماهير على الانتصار بأن يصبحوا الافضل روحانيًا من الطبقة الارستقراطية المكروهة. لقد قيل للقطيع: "لنصبح مختلفين عن الشر" أى لنكن الخير! والانسان الخيّر هو الذى لا يغضب، الذى لا يضر أحداً، لا يعتدى على أحد، لا يثأر، هو من يترك الانتقام لله."[٤٨] إلا أن هذه الرسالة هى بحق طريقة أخرى للقول: "نحن اناس ضعفاء، ضعفاء على أية حال، وسيكون من الخير ألا نقدم على شيءٍ لا نملك ما يكفى من القوة لإتمامه."[٤٩] ومثلما يقول "ديتويلر" Detwiler؛ يبين هذا الموقف كيف أن "الموطوئين المقموعين ممن كانوا بلا أمل فى احراز تفوق جسدى على الجنس الأنبل قد اعلنوا تفوقهم الأخلاقى وذهبوا فى فتح العالم من خلال بشارتهم بالحلم، والحب. [٥٠] .

٦ -الديمقراطية ، والمجتمع المدنى

كانت الثورة اليهودية عند نيتشه "علامة فارقة" فقدد أنزلت الهزيمة بالحكم الرومانى، وصارت قاعدة للمسيحية. ولكن وبالنسبة لـ "نيتشه" أيضاً بقدر ما كان هذا التمرد علامة فارقة فقد خلق نسقًا قيميًا أفرغ – حتى وإن ظل موجوداً – ما فى جعبته

من نفع. وقد اشار نيتشه بهذه الرؤية فى قوله إن الصور المسيحية فى شكل أولئك الأفراد مثل "يسوع"، و"مريم" ما زالت موجودة "كما لو كانت" المسيحية هى خلاصة القيم العليا ليس فقط فى روما بل فى نصف العالم تقريبًا."(٥١) تشير هذه المقولة إلى أن المسيحية لم تعد بالنسبة لـ "نيتشه" المصدر الرئيسى للقيم الجوهرية حتى وان استمرت الثقافة المسيحية ذات سيادة وبروز.

بناءً على هذا الموقف فإن المسيحية؛ رغم كونها لم تعد بمثابة نسق القيم الذى يعطى للحياة دلالة؛ فهى ما زالت عاملاً مهمًا فى العالم الحديث بالنسبة لـ "نيتشه". إنها الأهمية التى تفصح عنها الجهود الحديثة المبذولة فى انهاء المعاناة من خلال الديمقراطية. وعلى اثر ذلك اخذت الفكرة المسيحية شكلاً علمانيًا فى التعبير عن نفسها. "لقد وصل الأمر إلى حد تحول المؤسسات السياسية، والاجتماعية نفسها إلى تعبير متزايد الوضوح عن هذه الاخلاق: إن الحركة الديمقراطية هى وريث المسيحية."(٥٢) إلا أن هذه القيم ليست سوى مرآة تعكس قيم الحياة العادية للعبيد، قيم تطرح تهديداً لخلق حضارة عليا. يقول نيتشه: هناك فى اوروبا بأسرها اناس نعتهم بـ "الكلاب الفوضويين" **anarchist dogs** هدفهم الرئيسى؛ وباسم قيم العبيد؛ أن يعززوا من شأن فلسفة حياة القطيع : متفقون على "دين التراحم، وعلى الإشفاق على كل مَن يشعر ويعيش ويعانى؛ (نزولاً إلى الحيوان ارتقاءً إلى 'الله'– إن صرعة 'الإشفاق على الله' إنما تجد مكانها الصحيح فى العصر الديمقراطى)؛ ومتفقون بقضهم وقضيضهم على صرخة التراحم النافد الصبر، على المقت المميت للألم بعامة."(٥٣) هذا الشكل العلمانى للمسيحية لا تأخذه شفقة بالانسان الخاص، الروح الحر، بل بدلاً من ذلك يدفع بأن الجميع سيهبطون الى نفس المستوى المشترك. فلابد للجميع أن يكونوا متساوين، ولن تكون هناك أية "حقوق خاصة، أو امتيازات" لمن هم حقًا فائقون– أى الأرواح الحرة.(٥٤) فخلافًا لـ "هيجل"؛ الذى رأى فى صراع السيد/ العبد أساسًا لمجتمع مدنى احتفى به هيجل لإيمانه بالحقوق الأساسية للجميع؛ رأى نيتشه فى محصلة هذا الصراع تدعيمًا لشروط القمع لأشرف طبقات المجتمع : **الأرواح الحرة.**

وكما كان الحال عند "بيرك" نجد لدى "نيتشه" ميلاً نحو الوصول إلى مجتمعٍ من شأنه خلق مكانة خاصة لارستقراطية طبيعية. فعلى حد ما رأينا بالنسبة لـ "نيتشه" يتضح أن القيم الخاصة بعقلية العبيد– ذلك الهم بمنح الاحترام للجميع– لن تُفضى إلى شيء سوى تسوية الجميع بذلك المستوى دون المتوسط .mediocre standard والنتيجة هى انعدام الجهود التى تمنح مكانة خاصة للروح الحرة، بل سيتحول الناس فى المقابل إلى أفراد من القطيع سلبيين معدومى الإرادة. وقد شجب نيتشه هذه الظروف، وأمل أن يفضى هذا الوضع إلى حل نفسه بنفسه. لأنه، وفى حقيقة الأمر، كلما صار الناس موجهين أكثر فأكثر نحو مجتمع مدنى، فهم يصبحون غاية فى السلبية، والبساطة. والحقيقة أن نيتشه قد ذكر أن أوروبا تتميز "بشلل الارادة" paraly-sis of will، ذلك الوضع الذى لا يَعُد لدى الناس فيه أى تصور عن الاستقلال فى القرار، والشعور الشجاع بلذة الإرادة "(٥٥) .

وعندما يفتقد الافراد، والمجتمع إلى شعور بالطاقة ينبثق عن اعتقاد فى قيم تضفى دلالة على الحياة، فإن المجتمع، ومن ثم الأفراد أيضًا يبدءون فى الشعور بالهشاشة، والضعف أمام أى شىء وأى أحد يتحدى المجتمع. والواقع أن عقلية القطيع على استعداد للخضوع لأولئك المتحلين بإرادة أقوى. والشىء الباعث على السخرية أن هذه الوقائع قد تخلق ثغرة للسادة، فحيث يصير الضعفاء أقل قدرة على رعاية انفسهم فإن الآخرين من هم أقوى– أى أخلاق السادة فى حالتنا هذه– قد يعودون ثانية إلى ارتقاء السلطة فى المجتمع (٥٦) .

وفى تأكيده على هذا الموقف رأى نيتشه فى الانهيار الوشيك للديمقراطية أساسًا لصيغة جديدة وإيجابية من الطغيان tyranny فقال :

"إن مقرطة أوروبا ستفضى إلى إنتاج نمط مؤهَّل للعبودية بألطف ما تحمله الكلمة من معنى . فنجد الإنسان القوى يصير فى حالات فردية، واستثنائية أقوى، وأكثر ثراء مما كان عليه فى أى وقت مضى ... أريد أن أقول: إن المقرطة الأوروبية هى – فى الوقت نفسه وبدون قصد– مشروع لتوليد الطغاة بكل ما تحمله الكلمة من معنى بما فى ذلك المعنى الاكثر روحانية"(٥٧) .

" The democratization of Europe will lead to the production of a type prepared for slavery in the subtlest sense: in individual and exceptional cases the strong man will be found to turn out stronger and richer then has perhaps ever happened before ...What I mean to say is that the democratization of Europe is at the same time an involuntary arrangement for the breeding of tyrants- in every sense of that word, including the most spiritual" .

ولن ينخرط "الطاغية الروحانى" فى "السياسة الصغيرة" **petty politics** لزماننا. فلم يتقبل نيتشه، على سبيل المثال، السياسة كنشاط ينحط إلى منزلة تحديد أى الحقوق يجب أن يحصل عليها الناس، وكيف يمكن توزيعها، بل تطلع فى المقابل إلى بزوغ طبقة قوية من الأشخاص لديهم الإدارة لوضع حد لمستنقع المجتمع المدنى **the morass of civil society**، وفى سبيل ذلك سيجعلون من انفسهم بسمت الثقافة الجديدة **pinnacle of the new culture.** وستكون السياسة الجديدة؛ مثلما اشار نيتشه؛ "سياسة كبيرة" **grand politics** فيقول: "لقد ولى زمن السياسة الصغيرة. والقرن التالى سيجلب معه الصراع من أجل السيطرة على الأرض- الإرغام على السياسة الكبيرة."(٥٨).

مَنْ هذا الطاغية الذى كان فى ذهن نيتشه؟ إنه الفنان. فعلى حد ما يذكر "سلاينس" **Sleinis** "تأخذ قوة الفن فى تعزيز الحياة؛ عند نيتشه؛ مرتبة تفوق الأخلاق، والدين."(٥٩) فقد اعتقد ان الفنان هو منبع القيم المعززة للحياة، كما أن السياسة التى وقودها التخيل الفنى ستسعى؛ حسب "نيتشه"؛ إلى تحديد اسس للاحتفاء ببهجة الحياة بطريقة من شأنها؛ مثلما يقول سلاينس؛ تحقيق "ازدهار الروح الإنسانية"، و"حب الحياة."(٦٠) إنها لطريقة فى الحياة توحى بحرية جديدة لم تُجرَب كاملةً حتى اليوم فى إطار من عالم اجتماعى، وسياسى جديد لم يخلق بصورة كاملة حتى اليوم. إلا أن هذه الرؤية الجمالية التى يخلقها هؤلاء الأفراد يمكنها مع ذلك أن تهبنا تذوقًا جيداً لما قد تمدنا به طريقة جازمة فى الحياة ومثرية لها. وسيكون هذا التذوق بمثابة القاعدة لبناء سياسة يمكن ان تحقق حياة ذات دلالة، ومغزى، حياة تعيد للناس شعوراً بالأهمية الذاتية، والهدف.

٧ - سياسة الضمير الفاسد

ولكن فى مجرى خلق المجتمع الجديد؛ أى قوى تنينية dragons ستتطلع الأرستقراطية الجديدة عند نيتشه إلى البطش بها؟ يبدو أن السياسة لدى "نيتشه" ستكون مكرسة لمقاومة الواقع القمعى المرتبط باتجاهات الشعور بالذنب، والضمير الفاسد. لأن هذه الاتجاهات تكمن فى صميم ما يساعد على التغلب وانكار الفرصة على الوجود الحقيقى للسلوك الإرادوى. ولكى نفهم العدو الكامن فى السياسة عند نيتشه يقتضى الأمر تفسير طبيعة، وأثر الضمير الفاسد على المجتمع، وهو ما يمكن انجازه على أكمل وجه عن طريق المقارنة بين الضمير الصالح، والضمير الفاسد.

إن الضمير الصالح يرتبط بحقيقة تعريف الفرد لنفسه كفرد ذى سلطان sove-reign individual انسانٌ "لديه ارادته المستقلة الممتدة، والحق فى قطع الوعود- فرد يكمن فيه وعى فخور... وعى بقوته وحريته، وشعور بالبشرية يصل إلى حد الكمال."[٦١] مثل هذا الفرد يعيش "امتياز المسئولية" privilege of responsibility." والشعور بالمسئولية المنقول عبر ضمير صالح يوحى هنا بأن المرء لديه "سلطان على نفسه، وعلى القَدَر."[٦٢] حيث يدرك أنه مسئول عن عواقب أفعاله، واختياراته، وأن لابد له أن يتقبل الحاجة إلى كبح عواطفه عندما يكون الكبح هو أفضل طريقة لتنظيم حياته كطريقة لخلق القيم. وخبرة الضمير الصالح التى تتطابق وأخلاق السادة إنما تفصح عن سيطرة حقيقية على الذات، وبقدر امتلاك المرء لهذه الصفة يكون قادراً على امتلاك الشعور المكثف بتوكيد الذات، وأيضًا الشعور "بالسيطرة على الآخرين" على حد تعبير ديتويلر Detwiler [٦٣].

ولكن ليكن واضحًا؛ فى ظل هذا النموذج من الضمير الصالح؛ انه بكبح بواعث الذات لابد ألا يتنازل المرء، أو يضع حداً لهذه البواعث، لأن هذا من شأنه أن يفصله عن الطاقة الحقيقية التى تدفع الحياة، وتكون أساسًا لإرادته. هنا بالضبط يتجلى الفرق بين الضمير الصالح، والضمير الفاسد. الفرق بين هاتين الحالتين للعقل تنبعث من حقيقة مفادها أن المجتمع لا يريد لأفراده التفكير فى أن غرائزهم هى اساس سليم للسلوك وإلا فانهم سيفقدون احترامهم لمعايير وقواعد المجتمع. إذن عود على بدء نجد

أن المطلب الديونسيوسى للعفوية بما يتفق مع عواطف، ودوافع المرء إنما يجابه التوق الأبوللونى لحفظ النظام. كيف ينتهج المجتمع تاريخيًا قضية حفظ النظام؟ فى تناولنا لهذا السؤال يمكننا ان نرى الاهمية التى يعول بها المجتمع على الضمير الفاسد.

مبدئيًا يرسى المجتمع احتراماً لقواعده من خلال عقوبات قاسية. حيث كان لنهج المجتمع نحو الأخلاق أن يربط بين الفشل فى مراعاة القواعد، والألم المبرح. وقد علمت هذه التجربة الناس ألا يبيحوا لغرائزهم ان تلعب دورها كاملاً، بل كان عليهم فى المقابل ان يتعلموا كبحها. وفى مناقشته للطرق التى استخدمها المجتمع فى تحقيق الانصياع للقواعد أشار نيتشه إلى أن فى البدء كانت طرق التعذيب لتحفر فى ذاكرتنا الجماعية الخوف من ارتكاب الخطأ. فالحقيقة أن الأساليب، أو التكنيكات الأولى للعقاب كانت قاسية بدرجة بالغة حيث اشتملت على الرجم، والخوزقة، وتمزيق الجسد، ودهن جسد الجانى عسلاً وتركه تحت الشمس الساطعة للذباب."(٦٤) وقد صارت هذه الأشكال القاسية من العقاب فرجة عامة، أو نوعًا من الترويح العام. فكان الناس يهرولون إلى مشاهدة الآخرين لحظة معاناتهم حتى إن المناسبة كانت تصنع فى صورة احتفال. حيث يرى الجميع ما قد يقع عليهم، سعداء بأنه وقع على غيرهم، فرحين بذلك أشد الفرح حيث الجميع كانوا على استعداد للاحتفال بألم الآخر. والحقيقة ان الوحشية كطريقة لقولبة الناس من أجل تعزيز التزاماتهم فى ظل العرف، والقانون كانت هى الأخرى قد أخذت طابعًا روحانيًا، وتقدست.(٦٥)(*) ففى هذا النظام: "خيراً أن

(*) فى كتابه "أصل الأخلاق" وتحديداً فى تناوله لدور الثقافة فى تشكيل وعى الانسان – نرى نيتشه يقدم وصفاً متميزاً لبعض المفاهيم المهمة والاساسية والتى تم تناولها فى كتابنا هذا كتيمات اساسية مثل العدالة؛ حيث يقول: اننا نفهم لماذا لا تتراجع الثقافة مبدئياً أمام أي عنف: "ربما لى هناك شىء أرهب وأكثر مدعاة للقلق فى ما قبل تاريخ الانسان من تقوية ذاكرته..لم يكن ذلك يتم ابداً من دون تعذيب، وشهادات وتضحيات دموية، حين كان الانسان يحكم بأن من الضرورى أن يخلق لنفسه ذاكرة." قبل بلوغ الهدف (الانسان الحر، والفاعل والقدير) كم من اعمال التعذيب ضرورية لترويض القوى الإرتكاسية، لإجبارها على أن تكون مفعولاً بها. لقد استخدمت الثقافة دائمًا الوسيلة التالية: جعلت من الألم وسيلة تبادل، عملة، معادلاً؛ المعادل الدقيق بالضبط لنسيان، خسارة مسببة، وعد لم يتم الوفاء به. والثقافة المربوطة بهذه الوسيلة تسمى عدالة؛ وهذه الوسيلة ذاتها تدعى عقاباً. انظر، جيل دولوز Gilles Deleuze، "نيتشه والفلسفة"، ترجمة اسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢ .(المترجم) .

ترى الآخرين يتألمون، والخير الأكبر أن تجعلهم يتألمون."[66] مع ذلك لم ينجو أحد من هذا الدرس. لتفعل ما تقتضيه المعايير، أو لتخاطر جاعلاً نفسك عرضة للاحتفال العام!

لا شك أن هذه التجربة قد شرعت فى خلق النظرة العامة لعقلية القطيع عن طريق تعليم الناس كبت غرائزهم لأنها قد تقذف بهم إلى التهلكة، وتجعلهم فريسة للعقاب. علاوة على أن عزوف عقلية القطيع عن الغريزة قد تشكل على نحو أبعد عن طريق الوحشية، وذلك عندما ربط المجتمع حياة الغريزة بكل ما يجلب الخزى والعار.[67] هنا تناول "نيتشه" ما بذله المجتمع من جهود فى سبيل جعل الانسان "فى خزى من جميع غرائزه."[68] وتعد المسيحية مصدراً رئيسيًا لهذا الدرس. واستشهد نيتشه ساخراً: كيف أن البابا إنوسنت الثالث Pope Innocent III في العصور الوسطى قد نفذ هذا المشروع بإدراجه الكثير من وظائفنا الغريزية الاساسية ضمن قائمة من "المنكرات" re-pellant تضمنت على سبيل المثال : الحمل، والولادة، وسيلان اللعاب، والإخراج [69] .

وفى المجتمع المدنى الحديث تم اختراع طريقة لتعليم الناس قواعد المجتمع، وتنفيذ التقاليد المسيحية الخاصة بالمحافظة على تقويض ثقة المرء فى غرائزه. والفرق الرئيسى بين المدخل ما قبل الحديث والمدخل الحديث أنه فى النظام الحديث لم يتم تعليم الانصياع من خلال إيقاع الألم بالجسد عن طريق التعذيب بل كان من خلال تكوين شعور بالذنب داخل وعى الفرد عند الوقوع أو الانخراط فى أعمال منتهكة لمعايير المجتمع. فعلى الأفراد أن يتعلموا كيف يتحكمون فى دوافعهم اللاشعورية المعصومة من الخطأ« فالمجتمع يسعى "لترويضنا" وذلك بالاستعاضة عن دوافعنا، وغرائزنا الفطرية بحياة يمليها علينا "الحصر القمعى ... الخاص بالعُرف" «[70] إننا نتحول فى هذا المجتمع إلى أشخاص يُكيِّفون حياتهم وفقًا لما يقره المجتمع بصفته الأفضل لنا، وليس وفق ما نعرفه نحن على أنه الأفضل لنا، حتى وإن تعلق الأمر بما يرسو فى أعماقنا من دوافع، وما نشعر به من خلجات.

ولكن عندما يجبر الناس على كبت دوافعهم الديونسية Dionysian تحت مسمى النظام الاجتماعى فهم ينهون الحرب مع أنفسهم. ولأن الناس فى مجتمع يطالبهم

بالإحجام دون ترك غرائزهم تلعب دورها كاملاً، فعليهم أن يتعلموا كيف يضعون ويبقون فى نفوسهم على بعض من مشاعرهم الأكثر حدة. فعندما تقمع الغرائز فهى تكتسب "عمقًا وسعةً وارتفاعًا" وفى هذا فهى تتحول إلى انفعالات عدائية لإنسان برئ، طليق، مفترس ينقلب على عقبيه ليكون ضد الإنسان نفسه."(٧١) والحقيقة أن نيتشه قد وصف هذه الانفعالات بالوحشية، والابتهاج بالاضطهاد، والاعتداء، والتغيير، والتدمير" وهذه الانفعالات لها من يعتنقها كأهداف "ممن يتحولون ضد مالكى الغرائز." وبحكم الحاجة الى السيطرة على الجانب الديونسيوسى فى شخصيتنا فنحن ننشئ انفعالات عدائية تجاه انفسنا. الطريقة الأخرى للإشارة إلى العدائية التى يملكها الناس تجاه انفسهم القول بأن الناس بهذا المقت للذات self- loathing إنما يفصحون عن شعور بالذنب، وضمير فاسد bad conscience. وكل من هذين الصفتين إنما يرمز الى الميل الحديث نحو تعليم الناس السيطرة على غرائزهم عن طريق التفكير فى أنفسهم كأشخاص لا قيمة لهم وقتما يعيشون هذه الغرائز (٧٢).

إن الضمير الفاسد "مرض خطير" لأنه بينما يعلم الناس قمع الجانب الديونيسيوسى فى شخصياتهم فهو بالضرورة يخلق لديهم شعور بأنهم سجناء داخل عقولهم ليس لديهم أى أمل فى تحقيق الحرية.(٧٣) فلا عجب إذن أن نجد كل فرد؛ فى مثل هذا المجتمع الذى يُنتج الضمير الفاسد؛ مجرد "سجينًا يائسًا" يحك نفسه عاريًا بقضبان قفصه." ومن المفهوم أيضًا بالنسبة لهؤلاء الأشخاص أن تكون إرادتهم متلاشية تمامًا. وهذا الظرف فى رأى "نيتشه" هو المرض الأخطر والموحش النفس الذى لم تبرأ منه الانسانية بعد (٧٤).

والواضح أن طبقة السادة هى الطبقة المالكة للضمير الصالح، فى حين أن القطيع هم الواقعون فى رق الضمير الفاسد. فالضمير الصالح قادر على "توفير الأمان لنفسه، وفى قيامه بذلك مفتخراً فهو قادر كذلك على امتلاك الحق فى توكيد ذاته."(٧٥) فالنبيل لا يخشى من عواطفه، ودوافعه الأساسية، فهو لديه كابح نفسى كاف لتتبع حياة تجسد هذه الدوافع بطرق تفصح عن قواته كاملة، وهو بسيطرته الكاملة على

حياته إنما يتحمل المسئولية الكاملة عنها. مثل هذا الشخص لن يحتال عليه المجتمع ليجعله قامعًا لانفعالاته، وكابحًا للعدائية التى تنتج عن هذا القمع عن طريق اعتناق عقلية الضمير الفاسد. أما إنسان القطيع الذى عليه أن يقمع، ويكبت كل بواعثه فهو لا يعيش سوى احتقار للذات لا ينثنى، وحضور مستمر للضمير الفاسد.

إن سياسة الأرستقراطية الجديدة ستكون بمثابة صيغة من المقاومة ضد جميع المؤسسات الاجتماعية، والثقافية التى تُستخدم للحفاظ على هيمنة الضمير الفاسد، والشعور بالذنب. فالسياسة عند نيتشه من شأنها ان توحى لنا بأنه يمكننا تخيل حياة تنتصر فيها قوى ديونسيوس على نحو كامل وذلك فى ظل وضع يحافظ فى الوقت نفسه على بعض الأبعاد البكر لأبوللو بحيث تظل هناك درجة لازمة من النظام، وكبح الذات لازدهار ديونسيوس. والشخص الذى يُجسد هذه المقاربة فى السياسة على أفضل وجه فى العصر الحديث هو "ميشيل فوكو" Michel Foucault الذى سنناقش سياسته بعد أن نتلمس كيف كان لمفكرى المجتمع المدنى الحديث أن يردوا على نيتشه.

٨ - الرد والرد المضاد

كيف سيرد مؤيدو المجتمع المدنى فى العصر الحديث على نيتشه؟ فى الغالب سيدفعون بأن الروح النبيلة عند نيتشه لا يمكن أن تحيا إلا فى إطار المجتمع المدنى. فالحقيقة أنه لن يُتاح للروح الحرة أن تسيطر، ولن يُسمح لها أن تعيد إرساء ديانة الارستقراطية. بل سيُتاح لها مكانة حتى وإن كانت منعزلة وبعيدة. ومن الحقيقة كذلك ألا يصغى إلى الروح الحرة أو حتى يلتفت إلى ما يفعله سوى القليل. ولكن سيبقى هناك دائمًا بعض ممن سيلتفتون، ويصغون لتعليماته بصدد الضمير الفاسد، والشعور بالذنب متسائلين عما إذا كانت هذه الأمور لن تتحول إلى طغيان كما جاء فى وصف نيتشه. ولكن لأن المجتمع المدنى فى وسعه فرد مساحةٍ للأرواح الحرة تمامًا مثلما يوجد مكانًا لجميع الطرق فى الحياة التى تكرهها الروح الحرة، فإن المجتمع المدنى هنا إنما يوفر دفاعًا أقوى عن نفسه .

هنا قد يقول الروح الحر أن مثل هذه الحجة تعوزها البراعة بدرجة بالغة. فأى خيار يملكه الروح الحر؟ إنه لا يستطيع تحرير نفسه كلية من سياقه، ومن واجبه أن يبذل أفضل ما لديه فيما يعرضه عليه هذا السياق. وفى هذا سيحاول أن يصير مثالاً لحياة تملؤها الإرادة مظهراً للآخرين أهمية خلق قيم مثرية للحياة. علاوة على أن الفرد الإرادى سيسعى إلى طرق للالتفاف، والمراوغة، والتملص، أو إذا ما اقتضت الضرورة سيسعى إلى مقاومة المعايير، والظروف التى تقف دون إدراك هذا الهدف. تلك حياة ستكون شاقة، موحشة فى الغالب، خطرة أحياناً. ومن ثم لا يمكن للمجتمع المدنى أن يبرأ من الأوقات العصيبة التى سيفرضها عليه أكثر أفراده ابداعاً.

استجابة لهذا سيدفع مؤيدو المجتمع المدنى بأن أخطار حياة غير تقليدية لهى أخطار بالغة. فهم سيذكّرون الروح الحر بأن المجتمع المدنى يمنح للروح الحر ما يحتاجه بالضبط: مجموعة من القواعد، والكوابح ليتمرد ضدها. وما من شخص مبدع يمكنه خلق اى شىء ما لم يكن هناك نموذج من الحياة جارياً على أرض الواقع يأمل الروح الحر فى تغييره بالمقاومة. وعلى إثر ذلك فان الروح الحر يحتاج الى النظام الذى يشجبه، لأنه بدون هذا النظام لن يكون هناك أساس للابداع. الأهم من ذلك: أى هدف أفضل من مجتمع مدنى تتمثل اسلحته فى مُثُل للحقوق، والحريات الخاصة بدلاً من وسائل التعذيب؟ فى هذا الاطار سيعيش الروح الحر دائماً لكى يحارب يوماً آخر، متحيناً الفرصة دائماً لخلق ثقافة جديدة تعمل على تثوير المجتمع برمته. ومؤيدو المجتمع المدنى يقبلون هذا التحدى لأنه برفضهم إياه سيكونون مجبرين على اسقاط المجتمع المدنى نفسه، وذلك بإماتة الالتزام الأساسى بالحقوق المتساوية.

هذا بالإضافة إلى وجود احتمال أكبر أن تلقى الروح الحرة نجاحاً فى مجتمع مدنى دوناً عن أوضاع أو أطر أخر. فالأشخاص ذوو الرؤية الجمالية لطريقة أفضل للحياة كان لهم أثر عظيم على المجتمعات المدنية فى الماضى، ومن المحتمل أن يكون لهم أثر أعظم فى المستقبل. على سبيل المثال: أثناء الحركة الثقافية المضادة فى

بستينيات القرن العشرين التى أُطلق عليها "أطفال الزهور(*)" flower children الذين كانوا بمثابة الأرواح الحرة فى ذلك الوقت حيث طالبوا بحياة اكثر تحرراً أكثر انطلاقًا حتى عندما كان المجتمع يطالبهم بتنظيف أنفسهم، وحلق رؤوسهم، والبحث عن عمل. لقد كان لهذا الطراز من الرؤية الجمالية aesthetic للروح الحر؛ الخاصة بحياة متحررة من الأنظمة التكنولوجية التى وصفها "فيبر"؛ تأثيراً عظيمًا على الخبرة المعاصرة لدى معظم الناس. واليوم هناك مزيد من الفرص السانحة للتعبير عن وجهات نظر محددة بشكل فردى اكثر مما كان عليه الأمر فى الخمسينيات على سبيل المثال. فمناقشة الاجهاض، والحرية الجنسية، وهجر النساء للأطر الأسرية التقليدية ... الخ كانت مسألة نادرة فى الخمسينيات. اليوم نالت هذه المذاهب إجازةً وتصديقًا على الأقل وبصورة جزئية من قبل تلك الرؤى المعنية بعالم متحرر، والتى كان أول ظهور لها فى الحركات العظيمة للثقافة المضادة فى الستينيات. والواضح أن هذه الطرق، وما تجسده من قيم قد عززت بالفعل حياة كثيرين من الناس.

يأخذنا هذا الرد إلى قضية أخرى على الدرجة نفسها من الأهمية. ألا وهى: أى نوع من المجتمعات سيوجده الروح الحر؟ نحن نعرف أن المجتمع الجديد سيكون به طبقة ارستقراطية حاكمة، ولكن أى نوع من القيم، وطرق الحياة ستوجدها الطبقة الحاكمة الجديدة؟ فى الواقع ليس من العدل أن نسأل : إن كان سيوجد فى هذا المجتمع احترام للحقوق الأساسية أم لا؟ إن كانت هناك برامج لتعليم جميع الناس أم لا؟ إن كانت هناك جهود لمنح الناس عملاً مفيداً، وشيقًا أم لا؟ فقد يرى الروح الحر هذا السؤال مُجحفًا، نظرًا لأننا لا نسطتيع أن نعرف مقدمًا؛ وإبان جهود الإطاحة بنظام قائم؛ ما ستأتى به عمليات الإبداع إلى حيز الوجود. وإذا انتابنا قلق من

(*) اطفال الزهور وأحياناً ما كان يطلق عليهم جماعة الزهور flower people، وأيضاً "الهيبيز" hippies هم أنصار حركة قوة الزهرة flower power حركة شبابية ظهرت فى الستينيات، كانت تؤمن بالسلام والحب. ولعلنا نتذكر عنوان الأغنية الشهيرة "أين ذهبت جميع الزهور "Where have all the flowers gone? لـ "بيت سيجر Pete Seeger عام ١٩٦١ .(المترجم) .

عواقب التمرد لن نتمرد طوال ما حيِّينا، وبدون التمرد سيظل المجتمع ساحة للانصياع لمعايير لن يضعها أحد مطلقًا موضع مساءلة أو تشكيك.

ولكن قد يرد مؤيدو المجتمع المدنى متسائلين ما إذا كان كل ما ينادى به الروح الحر هو مجرد صعود إحدى الطبقات إلى السلطة على حساب الطبقات الأخرى؟ وقتئذ لن يكون هناك أساس لتبرير الأمر سوى السلطة، وربما سلطة مطلقة لفئة قليلة على الآخرين دون الانتفاع بأسباب خيِّرة لتبرير إحداث التغيير فى السلطة. بالطبع سيهزأ الروح الحر من ضرورة تقديم أسباب خيِّرة لإحلال النظام الجديد الذى يأمل فى تحقيقه، تلك الأسباب التى تنم عن ذلك النوع من العقلانية الكانطية التى نبذها. ولكن هل يمكننا التغاضى عن المطالبة بضمان قيام النظام الجديد على شىء آخر غير الإرادة الخاصة بالطبقة الجديدة؟ تلك الطبقة التى ستستخدم إرادتها للقوة فى الانتقام من جميع من سيأخذون بذنب إنكارهم- ولوقت طويل- ما يستحقه أفضل الناس؟

بصدد قضية الاستخدام المبرَّر للسلطة، سيأخذ مؤيدو المجتمع المدنى بالطبع حجة نيتشه مأخذ الجد وذلك فيما يتعلق بكون الالتزام بالديمقراطية، والمجتمع المدنى يجعل الأفراد من الضعف بما يعرضهم فى نهاية المطاف إلى استقبال طاغية فى السلطة. لكنهم؛ أى مؤيدو المجتمع المدنى؛ سينظرون للمشكلات الديمقراطية على نحو مختلف. فالذى يتطلع إليه المواطنون فى الديمقراطية هو العدل، أو الإنصاف، وهم إذ لا يحصلون على هذا الإنصاف يصير لديهم ميل لإظهار التزام ضعيف بالمجتمع المدنى. والواقع أنه من إحدى المقولات الرئيسة فى هذا الكتاب الذى بين أيدينا أنه عندما يُرى المجتمع مفتقدًا للعدل فإن الأفراد يفقدون الشعور بالالتزام القوى تجاه المجتمع معجلين فى ذلك بزوال مؤسسات المجتمع المدنى. وقد كان رد "رولز" على هذه المشكلة فى إيجاد طرق تجعل المجتمع أكثر عدلاً بما فى ذلك طرق خلق التسامح وسط الناس ذوى الرؤى، والمصالح المتنوعة والمختلفة. وكان لـ "نيتشه" أن يرد على الإطار الذى طرحه "رولز" بقوله إن الإجماع المتداخل عند الأخير لا يزيد عن كونه عقلية العبيد، فى إطار من العقلانية

تهدف إلى تبرير ما يحمله الناس من تباينات مختلفة فيما يتعلق بالالتزام المتداخل نفسه بالمجتمع المدنى، والإذعان لطغيانه الروحى.

وأخيراً إذا كان "نيتشه" بيننا اليوم لكان له أن يدلل على صحة موقفه بصدد أخطار افتقار المجتمع الحديث إلى أخلاق السادة وهو الأمر الحادث بين كثير من الناس اليوم. فبالنسبة للروح الحر تعد حياة الناس فى المجتمع المدنى موجهة، ومحكومة بصورة زائدة عن اللزوم، بالإضافة إلى نزوعهم نحو التنازل الزائد للآخرين عن ما هم عليه، وما يمكنهم أن يكونوا عليه. ولا يسفر هذا النوع من الوجود إلا عن شعور مستشرى بالملل يصل إلى حد اليأس والقنوط. وبالتالى فهم يتطلعون دائمًا لطرق يخلقون بها إثارة فى حياتهم. والطرق التى يختارونها غالبًا ما تكون مدمرة. فنحن، على سبيل المثال، نرى أشخاصاً ينغمسون فى تعاطى مخدرات مهلكة، وفى أشكال خطرة من المعاشرة الجنسية، وفى بحث دائم عن أشكال أخرى غريبة من الانحراف مثل مشاهدة مستويات متطرفة من العنف على شاشات التليفزيون، والسينما.

ولكن هل يقتضى المجتمع المدنى الوصول إلى هذه المحصلة؟ أو هل هذه النتيجة هى مجرد وظيفة لمجتمع مدنى صار عرجًا وأصبح فى حاجة إلى استنشاق هواء نقى مما يمكن للنقد النيتشوى أن يمنحه إياه؟ ربما يكون الهواء النقى فى هذه الحالة قد تم تحديده بالفعل فى ضوء ما قدمه رولز من التزام تجاه مجتمع أكثر عدالة كمقابل لترك مصيرنا فى أيدى طبقة السادة عند نيتشه. ولماذا لا يكون مجتمعًا اكثر عدلاً يُفعم الناس بالحيوية تجاه إمكاناتهم وتجاه الحاجة لأن يصيروا سادة أنفسهم، خالعين بذلك عن حياتهم تلك القبضة الخانقة للمجتمع؟

أو هل يجب أن نرى فى نيتشه امكانية أخرى منذرة بكارثة كتلك التى دلت عليها الإبادة الجماعية **Holocaust**؟ فى تلك الحالة كان على نيتشه أن يضيف للأنظمة الاخلاقية الثلاثة: السادة، والعبيد، والقطيع– نسقًا رابعًا كان من الوارد أن يسميه أخلاق الوحوش **beast morality**. حيث قد يفضى الأمر بالناس؛ حال تخليهم عن أى

أمل فى إيجاد مغزى للحياة؛ إلى صيغة من الحنق، والكراهية الشديدة قد تصل فى منتهاها إلى طريقة من الحياة العدمية nihilist من شأنها تدمير أية فرصة لخلق مجتمع مدنى والمحافظة عليه. ألم تقم لأخلاق الوحوش قائمة فى مجتمعنا اليوم؟ هل علاج نيتشه إذن هو المقاربة الصحيحة للتخلص من الوحش، وبالتالى الحفاظ بأية طريقة كانت على مجتمع مدنى؟

٩ - نقد ميشيل فوكو النيتشوى

قام "ميشيل فوكو" Michel Foucault (١٩٢٦ - ١٩٨٤) بمحاولة لتطوير رؤية سياسية، واجتماعية لما نعيشه فى الوقت الحاضر تقوم على بعض استبصارات "نيتشه" مع الأصداء المهمة لـ "فيبر". فى تتبعه لـ "نيتشه" هناك تيمة رئيسية فى نقد فوكو للمجتمع الحديث تتمثل فى الصراع بين العنصرين الأبوللونى والديونسيوسى فى الشخصية. فالأفراد هم مزيج من الثقافة التى تفرض معايير خالقة للنظام، وغريزة تسعى للتحرر والفكاك من النظام النمطى للحياة اليومية. وغالبًا ما ينتصر أبوللو على ديونسيوس، ومن ثم فأولئك الذين يقاومون التحول إلى تروس فى آلة كبيرة من النظام الاجتماعى عادة ما ينظر إليهم المجتمع كمصدر خطر على النظام الصالح (٧٦).

وقد ركز فوكو فى هذا الصدد على الطريقة التى غالبًا ما يستجيب بها المجتمع إلى الأفراد المهمشين marginalized ممن تعد حياتهم غير متقيدة بالأعراف unconventional وذلك من زاوية معايير المجتمع: مثل المجانين أو السجناء. وشروعًا فى وصف الطريقة التى يستجيب بها المجتمع لهؤلاء الأفراد غير المتقيدين بالأعراف انصب اهتمام فوكو على تطبيقات حركة التنوير Enlightenment فى المجتمع. فحركة التنوير؛ كما رأينا عند "كانط"؛ قد روجت لنوع من التقصى inquiry الذى سعى إلى إحلال الخرافة- كأساس لمناقشة الأمور العامة- بمذاهب يدعمها العقل ويمكنها تأمين أقصى ما يمكن من الحرية الإنسانية. مع ذلك فالقضية عند فوكو أن ما يوجد من اتجاهات اجتماعية، وسياسية فى العالم الحديث قد تطبعت، وإلى حد كبير، بحركة

التنوير. ونحن إذ نتقبل هذه الاتجاهات بدون تحليلها ، فقد نتقبل كذلك سياقات سياسية، واقتصادية، واجتماعية، ومؤسساتية، وثقافية تقوم بتشكيل خبرتنا؛ وفى الغالب؛ وفق عامل الحرية الذى تعد به حركة التنوير. وقد دفع ميشيل فوكو بأننا لا يجب أن نكون "مع" ولا "ضد" التنوير، بل فى المقابل يجب ان نحاول الحفاظ على أذهان متفتحة بصدد إسهاماتها، بحيث نكون قادرين على التمييز بين ما هو مفيد، وما هو ضار فى هذه التركة (٧٧) .

وقد عمل "فوكو" على توضيح كل من هذين البعدين. ففى عمله الأول نجده يصف بعض من اثارها الضارة، وهو ما سنتطرق إليه كتمهيد لمناقشة اسهاماتها المهمة الباقية. هنا لابد من توضيح أن العقل الذى اثنى عليه التنوير الكانطىّ ليس بالضرورة عدواً لنا على نحوٍ دائم، ولكنه أيضًا ليس دائمًا صديقنا. وبالتالى لا يجب ان نخشى أن يعرضنا نقدنا لإسهامات العقل إلى "خطر الانجراف فى اللاعقلانية "(٧٨) .

من أهم النقاط المحورية فى نقد فوكو للتنوير اعتقاده أن التنوير قد ساعد فى تشكيل، وصلاحية هياكل السلطة التى كانت بالفعل معادية للحرية. ولكى نفهم كيف أخذ هذا التطور مجراه من الضرورى أن نفهم الطريقة التى تُستخدم بها السلطة فى العالم الحديث.

إن من يسيطرون على الآخرين فى المجتمع إنما يحققون انصياعًا للمعايير من خلال استخدامهم للسلطة. فما هى رؤية فوكو للسلطة ؟ (*) بالنسبة له يحقق الشخص

(*) خلافاً لـ "ماركيوز" لا يتماهى "فوكو" مع حركة سياسية معينة. إلا أن أعماله تسهم فى رفض النظام السياسى التقليدى من خلال ما قدمه من إعادة تعريف للسلطة. فالسلطة التى لم تعد محمولة، صارت تفهم كممارسة. وينطلق تصور كهذا من نظرة جديدة إلى التواطؤ بين العلم والسلطة ليؤدى إلى رؤية تعطى للمقاومات الامتياز على الـ ثورة. إن السلطة ممارسة، والعلم قانونها. وتقع اعمال فوكو الأولى فى نطاق الابيستمولوجيا (نظرية المعرفة). يبدأ بنقد للعلم، لفلسفة العلم، للمقولات الضمنية او الصريحة، الكامنة وراء العلوم، وراء تكوين المعارف. وهكذا يفك فوكو اسطورة التقدم ومستتبعاته، **مفاهيم التوالد، التواصل، التعاقب، النفوذ، النضج**، من حيث أن دراسة تكوين الاختصاصات العلمية تكشف، على العكس، انها تتقدم خلال المتفاصلات، اختلافات المستوى، المتفاصلات والانقطاعات. أن الـ **Deus ex machina** فى الجدلية تجد نفسها بلا قيمة وكذلك شأن صنوها، الوعى– الذات: "ان جعل التحليل التاريخى خطاب المتواصل وجعل الوعى البشرى موضوعاً لكل صيرورة وكل ممارسة، هما وجهان لنظام فكرى واحد. فالزمن مصورٌ فيهما بحدود الكلية ، والثورات فيهما ليست سوى عمليات وعى." انظر: شاتليه، ص. ٥٩٠ . (المترجم) .

"س" سلطة على الشـخص "ص" عندمـا يمكن لـ "س" أن "يحـدد" سلوك "ص" بدون استـخدام قـوة غـاشـمـة. وفى العصـر الحديث؛ ذلك العصـر الذى يحتـفى بالحـرية الانسـانية؛ يعـد استخدام القوة الغاشمة كوسيلة لتحقيق الانصياع لمعايير نمطية انتهاكًا للالتزام بالحرية. فى مقابل ذلك تمارس السلطة عندما يصبح الأفراد "مغويِّين" induced بتكتيكات مختلفة للتحكم فى السلوك، للتصرف بما تتطلبه المعايير النمطية. فى تلك الحالة من المفترض ان يمتلك الفرد دائمًا إمكانيـة التصرف على غير ما هو مفروض عليـه. فسلطة "س" على "ص" - أى عندما يجعل الأول الثانى يتـصرف كما يريد- دائمًا ما تكون مصاحبة بمفهوم أن سلوك "ص" ليس قسريًا أو مجبراً عليه. ويقول فوكو هنا: ليس هناك ممارسة للسلطة "بدون رفض قوى أو عصيان "(٧٩).

إذن فالمقاربة الرئيسـة لتحقيق سلطة على الآخرين يكون من خلال وسائل تغوى الناس على العمل وفق ما يريد من هم فى السلطة بدون اللجوء الى القوة الغـاشـمـة. وفى كتابه "**الانضباط والعقاب**" **Discipline and Punish** -واتباعًا لمسار نيتشه فى "أصل الأخلاق" **The Genealogy of Morals** -(٨٠) خامر فوكو أملٌ؛ من خلال تحليله للعقاب؛ فى أن يستعرض التكتيكات التى حلت محل القوة الغاشمة كأساس للسيطرة ليس فقط فى مؤسسات العقاب بل أيضًا فى مجالات كثيرة من الحياة اليومية. إذن فى هذه الحالة لا يمثل العقاب مجرد طريقة لمنع الجريمة بل لتشكيل الطريقة التى يفكر الناس ويعملون بها.(٨١).

جـانب كـبـيـر من رؤية فـوكـو للعـقـاب مـرصـود لتـبـيين الأثر الكامل للأخـلاق البروتستانتية على الناس كما جاء عند "فيبر". فقد كانت هذه الأخلاق؛ مثلما رأينا؛ أساسًا لالتزام غير محدود بتدعيم معايير حياة العمل بغض النظر عن عدم الرضا المرتبط بهذا النشاط. وتشير وجهة نظر فوكو إلى أن هذا الهدف لم يمكن تحقيقه إلا بصيغة جديدة من العقاب وجدت مكانها فى العالم الحديث المستنير. فقد كان العقاب فى النظام ما قبل الحديث مشتملاً على ألوان فظيعة من التعذيب مورست على الخاطئين فى محافل عامة. فكانت اطراف الناس تنتزع، وجلودهم تحرق بالرصاص

الملتهب، والزيت المغلى. وكان الهدف من هذا المشروع تقديم عبرة الحضور من العامة الذين أُحضروا للمشاهدة على أمل ان يصبحوا فى خوف من ارتكاب جريمة مشابهة بعد مشاهدتهم ما يلقاه السجين من عذاب. فالآخرون يجب أن يروا "العقاب" لأنهم يجب أن يكونوا خائفين"(٨٢) .

ولكن فى العالم المستنير نجد هذا النوع من العقاب مرفوضاً لأنه ينفى احترام آدمية الفرد واحترام الحدود القانونية التى يجب ان تُراعى إذا كان لابد أن نبقى على آدمية الإنسان سليمة دون أن تمس. لذلك صارت هناك اشكال مختلفة من العقاب لم تعد مشتملة على ممارسة الألم على الجسد.(٨٣) فهذه الأشكال الجديدة لم تكن فى حاجة للجوء إلى تعذيب بدنى للسيطرة على الناس. فكيف تحقق هذا الهدف إذن؟

للإجابة على هذا السؤال، تناول فوكو السجن النموذجى عند "جيرمى بنتام" Jeremy Bentham البانوبتيكون Panopticon (*) أو المشتمل الذى كان منظماً على شكل حلقة من الزنازين فى وسطها برج للمراقبة حيث يمكن للحراس مراقبة كل سجين فى زنزانته. ومن ثم فجميع السجناء فى جميع الأوقات يعرفون أنهم مراقبين من الحراس. مع ذلك كان كل فرد فى زنزانة غير مفتوحة على أى زنازين أخرى حيث يحرم كل سجين من أى اتصال بالسجناء الآخرين. وفى هذا المناخ يمكن للحراس مراقبة كل سجين، لكن السجين ليس فى وضع يتيح له مطلقاً التواصل مع أى فرد آخر. كما قال فوكو: السجين هو هدف المعلومة وليس شخصاً فى عملية الاتصال "(٨٤) .

إن تحديق الحراس ينقل للسجين دائماً أنه مُشاهد، ومرصود، ومُراقب. وهو الوضع الذى يمثل الأساس لسلطة الحارس على السجين لجعله ينصاع لقواعد الحياة داخل

(*) يرى فوكو أن ما أحدث تغييراً على الجزاء فى منعطف القرن هو مطابقة النظام القضائى لإوالية الحراسة والمراقبة واندماجهما معاً فى جهاز الدولة المتمركز؛ بل كذلك تركيز وتكوين بسلسلة كاملة من المؤسسات (الموازية للمؤسسات الجزائية وغير الجزائية احياناً) التى تقوم مقام نقطة الارتكاز والمواقع المتقدمة أو الاشكال المخفضة بالنسبة للجهاز الأساسى. يخترق المجتمع بكامله نظام شامل للحراسة– الحجز متخذاً اشكالاً تتراوح بين السجون المبنية حسب مثال المشتمل Panopticon ومجتمعات الرعاية. انظر : "دروس ميشيل فوكو" ترجمة محمد ميلاد، توبقال للنشر ,١٩٨٨(المترجم) .

السجن. ولكن كيف يوصل الحارس هذه الرسالة من خلال هذا التحديق وحده؟ لنتذكر أن السجين ليس لديه أى اتصال إنسانى مع أى سجين آخر. وفى غياب هذا التواصل يتمثل المصدر الوحيد للمساندة "الخارجية" بالنسبة للسجين فى الحارس القابع فى برج المراقبة يحملق فيه دائماً ويرصد سلوكه. وفى هذا الوضع يصبح السجين مثبتاً بخنجر المراقبة كما لو كان الحارس يراقبه فى كل ثانية حتى وإن لم يكن الحارس موجوداً بجسمه. وعلى اثر ذلك فالحارس موجود دائمًا فى مخيلة السجين يعمل كضابط على أفكاره، ولا يمكن للسجين الهرب مطلقًا من وجود الحارس. هكذا الامر، وبتلك الطريقة تُمارَس السلطة على حياة السجين الذى يفعل كما يقال له كما لو كان ذلك على نحو طوعى دون إكراه، وبدون استخدام لقوة غاشمة لضمان الانصياع.

الأهم من ذلك أن سجن البانوبتيكون أو المشتمل لا يجب؛ حسب فوكو؛ أن "يفهم كمجرد بناية خيالية بل هو رسم تخطيطى **diagram** لإحدى آليات السلطة مختصرة فى صيغتها النموذجية "(٨٥)

علاوة على ان هذه "التكنولوچية السياسية **political technology** الجديدة تُستخدم على مستوى المجتمع الحديث لفرض الانضباط، والنظام على الناس فى كل خطوات الحياة.(*) فهى (أى التكنولوچية السياسية) تخدم فى إصلاح السجناء، وكذلك أيضًا فى علاج المرضى، وتعليم الأطفال فى المدارس وحصر حالات الجنون، والإشراف على العمال، وإجبار الشحاذين والمتسولين على العمل(**) .. فأينما كان

(*) يرى فوكو أن السلطة فى كل مكان، وليست سيادة الدولة، والاطار الحقوقى القمعى أو هيمنة أقلية هى معطياتها الأولية، بل "اشكالها الأخيرة": "السلطة فى كل مكان، ليس لأنها تملك امتياز تجميع كل شيء تحت لواء وحدتها التى لا تقهر، فى كل نقطة، او بالأحرى فى كل علاقة بين كل نقطة وأخرى. السلطة فى كل مكان: ليس معنى ذلك انها تشتمل الكل، بل انها صادرة من كل مكان. و"السلطة" بما لها من ديمومة وتكرار وتجميد واعادة انتاج ذاتى، ليست سوى الانتاج الاجمالى الذى يرتسم انطلاقاً من كل هذه الحركيات، سوى التسلسل المعتمد على كل منها، والباحث فى المقابل عن تثبيتها...انها الاسم الذى يعطى لوضع استراتيجى معقد فى مجتمع معين." انظر شاتليه ص. ٥٨٩ ، وأيضاً ص. ٥٩٤ . (المترجم) .

(**) يتوغل فوكو فى مجالات يتجاهلها دائماً العلم السياسى ليكشف من خلالها تقنيات التقويم. فيحلل الانضباط، "هذا البناء السياسى التفصيلى". هذا التعليم للخضوع بواسطة جهاز من العقوبات الجزئية يراقب الزمن (تأخر، غياب، انقطاع عن المهام) والفاعلية (عدم انتباه، اهمال، نقص فى الحماس)، وطريقة السلوك (عدم تهذيبه عدم طاعة)، والخطابات (ثرثرة، وقاحة)، والجسم (مواقف غير سليمة، حركات غير موافقة)، والحياة الجنسية (عدم تواضع، بذاءة). وغاية المراقبة والجزاء، فرض سلطة العرف معنوياً ومادياً. ان كل هذه المعارف، علم المدن، الطب النفسى، علم الجريمة، علم الجنس، علم الاجتماع تُستخدم فى آن واحد لإضفاء الشرعية وطرق استعمال السلطة. المرجع السابق. ص. ٥٨٧ . (المترجم) .

المرء يتعامل مع عدد من الأفراد ممن يجب أن تُفرض عليهم مهمة، أو شكل معين من السلوك كان استخدام منظومة البانوبتيكون أمراً وارداً.(٨٦) إن هذه المقاربة إلى السلطة هى فى الحقيقة شكل من "القسر اللطيف" subtle coercion الذى يحكم العلاقات الاجتماعية الحديثة.(٨٧) فمراقبة الآخرين للناس؛ أى مراقبة أولئك المتخذين مواقع السلطة الإشرافية على الناس فى مؤسسات المجتمع: حيث يعمل الناس، أو يحضرون المراسم الدينية، أو يذهبون للمدرسة، تلك المراقبة هى التى تحدد المعايير التى على الجميع تدعيمها. وهذه المراقبة الذى تمثل بذلًا مستمراً لإدارة الناس والإشراف عليهم إنما تمارس على الناس بسلطة تبدو كما لو كانت نابعة من داخلهم وأصبحت جزءاً من ضمير كل شخص. فحيث يعى الفرد أنه قد يَنتهك معايير المجتمع فهو لن يفعل ذلك، لأنه لا يريد أن يعيش شاعراً بالإدانة. وقد ذكر فوكو فى إشارته لهذه التجربة "أن ما تم تطويره إذن لم يكن سوى تقنية كلية لترويض، وإدارة الانسان human dressage من خلال الموقع location، الحجز confinement، المراقبة surveil-lance، الإشراف الدائم على السلوك، والمهام، باختصار كانت تقنية شاملة للإدارة لم يكن السجين سوى أحد ظواهرها ".(٨٨)

إن مناقشة فوكو للسجناء إنما تجسد رؤيته القائلة إن المجتمعات يحكمها تقنيات مختلفة يقوم كل منها لتحقيق غايات معينة. فهناك تقنية تسمح للناس بانتاج البضائع، وتقنية خاصة بتحديد كيفية استخدام اللغة، وأخيراً هناك تلك التقنيات التى تُمكّن البعض من تحديد الطريقة التى يفترض أن يعيش بها الآخرون. وهذا النمط الأخير الذى أشار إليه فوكو بتقنية الهيمنة techniques of domination لا تخص فقط تجربة السجن بل أيضًا الطريقة التى صُدِّرت بها هذه التجربة إلى كثير من مجالات المجتمع خارج قضبان السجن بغرض الحفاظ على السيطرة المطلوبة لقولبة حياة الناس (٨٩).

وفى حين تعد الصورة التى رسمها فوكو للمجتمع المدنى الحديث ناقدة للوقائع المهددة لحرية، فإنها فى الوقت نفسه لا تستبعد من مجال البحث مقاربة أخرى لتشكيل الهوية. تلك المقاربة التى توحى بأن الأفراد فى الواقع قد ينحتون هوية لأنفسهم

تُفصح عن ذات مختلفة ومضادة للفرد الذى يطلبه المجتمع. واعتقد فوكو فى إمكانية اتيان تلك المحاولة من خلال تكنولوچية موجَهة صوب اكتشاف، وصياغة الحقيقة المتعلقة بذاتية المرء."(٩٠) واقتراح هذه الاحتمالية يشير إلى أن فوكو كان قادراً على تحديد الاسهامات الايجابية للتنوير خاصة فى أعماله اللاحقة؛ حيث اسبغ فوكو على التنوير؛ مثلما ذكر "الكسندر نيهاماس Alexander Nehamas؛ نوعاً من الاحترام "الجدىّ" إذا ما أُحسن تأهيله: دافعاً بأن المطلب الكلى للتنوير كما احتفى به كانط هو إدراك الحرية الكاملة للانسان التى كانت لا تزال قيد الإتمام.(٩١) وبالفعل أردف فوكو قائلاً: "إننى لا أعرف ما إذا كان يجب أن يقال اليوم إن المهمة النقدية ما زالت تستلزم الإيمان بالتنوير، وإننى لمستمر فى الاعتقاد بأن هذه المهمة تتطلب العمل على قدم وساق، أى عملاً مثابراً يضفى صيغة على نفاد صبرنا على الحرية."(٩٢)

ما التضمينات السياسية لتكنولوچية فوكو الخاصة بتطوير الذات؟ لتناول هذه المسألة علينا أولاً ان نحدد بوضوح ما يعنيه بالتكنولوجية التى تمكننا من الإمساك بالحقيقة المتعلقة بذاتنا.

ولكى نقدم مثالاً على ما يقصده فوكو فى مناقشته لتقنيات تطوير الذات من الضرورى أن ننتقل إلى عمله **"رعاية الذات"** **The Care of the Self**. حيث ضرب فوكو فى هذا العمل مثالاً بالفيلسوف الرواقى "سينيكا" **Seneca** الذى يسرد نمط التأمل الذاتى **self-reflection** الذى كان العلامة الفارقة فى حياته.(٩٣) فكان سينيكا يبدأ صباحه بإعداد نفسه لمهام اليوم، وذلك من خلال فحص هذه المهام، وفى المساء يراجع احداث اليوم المنقضى سائلاً نفسه عن العادات السيئة التى عالج نفسه منها فى ذلك اليوم، وعن مواطن الضعف فى شخصيته التى تمكّن من مقاومتها، وكيف يصبح من مختلف النواحى شخص أفضل أو لا يكون.

وبينما هو يتأمل ويتمعن فى ذاته، نجده لا يقتصر فى رغبته على إيجاد الأهداف الشرعية لحياته، بل أيضاً "قواعد السلوك" **rules of conduct** التى من شأنها أن تمكنه من تحقيق غاياته. إلا أن حياة التأمل لا تقتصر فائدتها على ما تمنحه إيانا من

قواعد للسلوك تمكننا من تحقيق غايات بعينيها. فمن المفترض أن تكون التأملات حول الذات معنية كذلك بتمكيننا من المحافظة على حريتنا (٩٤).

كيف يكون هذا ممكنًا؟ فى تأملنا لحياتنا واعتبارنا فى المسارات المختلفة الممكنة للحياة بما فى ذلك الرغبات، والعواطف المختلفة التى تحركنا، علينا الا نتقبل منها سوى تلك التى يمكننا السيطرة عليها. ومن ثم فالتأمل الذكى astute reflection يميز بوضوح بين عواطف، ورغبات لنا سيطرة عليها وأخر لا نسيطر عليها. على سبيل المثال لنفترض أننا على علم بأنه لكى نكون ناجحين فى نمط معين من العمل سيكون علينا العمل بجدية شديدة. لنفترض أيضًا اننا نريد التحصل على بعض الوقت لتطوير جوانب أخرى فى حياتنا مثل تلك الجوانب الخاصة بالأصدقاء، والأسرة، ولكن بتأملنا فى حياتنا ندرك أنه بإضفاء أهمية شديدة على عملنا من الوارد أن يصير مستحوذًا علينا بحيث لا يمكننا مطلقًا أن نشعر بالراحة فيما نقضيه من وقت مع الأصدقاء، والأسرة. فى تلك الحالة سنبدأ فى مقاومة قضاء الوقت مع الأصدقاء، والأسرة حتى وإن كنا نتوق إلى هذه الخبرة. ونتيجة لرد الفعل هذا فإننا نُسخر حريتنا فى القيام بما يمدنا بالمتعة.

ولدرء هذه المحصلة ومن ثم تأمين حريتنا لابد أن نخطط للأمام عند تطوير استعداداتنا للعمل الذى نريد القيام به، وذلك بإرساء عادات فى حياتنا تضمن لنا ألا نشعر مطلقًا بعدم الارتياح فيما يتعلق بقضاء بعض الوقت مع الأصدقاء، والأسرة. علاوة على ذلك يجب علينا دائمًا أن نرصد حياتنا لنتأكد أننا لم نسمح لأنفسنا العزوف عن مسار ما زال مفتوحًا أمام جميع رغباتنا المشروعة. إن فوكو يشير إلى نشاط التأمل الذاتى بصفته نوعًا من "المراجعة الإرادية" administrative review التى نقوم من خلالها بتقييم مستمر لسلوكنا، وذلك بنيِّة التأكد من أننا لا نفقد السيطرة الأساسية اللازمة للمحافظة على مسار يُبقى ما نريد تتبعه من إمكانات قيد الحياة.(٩٥) فمن خلال مراقبة أنفسنا بعناية، وكذلك الاعتراف الصادق بالعواقب السلبية لحريتنا فى انتحاء مسارات معينة فى الحياة، أو عدم اتباع مسارات أُخر، إنما نتأكد من

أننا لا نقع فى مواقف نخسر فيها حريتنا فى توجيه حياتنا يقول فوكو: إن "هذه المراقبة هى اختبار للسلطة وضمان للحرية: إنها طريقة للتأكد الدائم من أن المرء لن يصبح متورطًا فيما لا يندرج تحت سيطرته." فعلى المرء ألا يتقبل سوى ما يمكن ان يستند إلى حريته الشخصية واختياره العقلى كدوافع فى حياته."(٩٦) أو فى مقام آخر وفى التحدث عن دروس الرواقيين فيما يتعلق بالذات يقول فوكو: إن "تجربة الذات ليست؛ حسب الرواقيين؛ اكتشافًا لحقيقة مخفية داخل النفس بل هى محاولة لتحديد ما يمكن للمرء أن يفعله وما لا يمكن أن يفعله بما لديه من حرية "(٩٧) .

وقد يبدو أيضًا أن هناك عنصراً أساسًا فى اتباع هذا المسار من السلوك، وهو أن نكون معنيين دائمًا بالتمييز بين الأوضاع التى تقف فيها الظروف دون اتباع امكانات بعينها، وبين تلك الأوضاع التى يقتصر دور الظروف فيها على إبداء بعض العوائق أمام ما يروق لنا من إمكانات. ونحن إذ نعتنى بأنفسنا إنما نصون حريتنا بدون اللجوء إلى قلب تلك الظروف التى قد لا تتأثر بنا. فمقاومة الظروف التى لا تتيح أية فرصة للنجاح تستنفذ كامل طاقتنا، وانتباهنا، وبالتالى فنحن إذ نفعل هذا إنما نفقد الحرية فى اتباع عناصر أخرى من الحياة نريدها بالفعل وبدرجة كبيرة. فى المقابل، ومع تلك الظروف التى تقتصر على إبداء العقبات أمامنا، سنحاول التغلب عليها بأساليب خلاقة، وإذا نجحنا فنحن بلا شك نصون ونوسع من حريتنا، وكرامتنا.

فالعناية بالذات عند فوكو مثلما كانت عند نيتشه هى اتباع لنموذج الفنان. وبما أن المشروعات الخلاقة بالنسبة للفنان لا تحدث إلا فى الزمان والتاريخ ، فإن غاية الفنان محدودة بالظروف، وليس كل ما يتخيله الفنان أو يريد أن يدركه سيكون ممكنًا فى ظل واقع كابح لحياته.(٩٨) لكن الفنان فى صياغته للمشروعات يقوم بدفع الظروف إلى أقصاها، وذلك بالإشارة إلى أن تلك الإمكانات تبدو غير متاحة بواسطة الظروف الحالية، مظهراً الطريقة التى يمكن بها إدراك تلك الامكانات حتى فى اطار هذه الظروف. هذا هو ما يجعل من لوحه الفنان أو مقطوعته الموسيقية شيئًا غاية فى التفرد والتحرر. بالمثل سنجد الشخص الملتزم بالنظام الأخلاقى المصاحب للعناية بالذات هو

فرد يعرف كيف يمكن للترتيبات فى المجتمع أن تحرم المرء مما يأمل فيه من فرص، ولكن بتأمله فى ذاته وإعادة ترتيبه للعلاقات بين الأبعاد المختلفة للحياة قد يجد المرء طريقة لإنجاز تلك الإمكانات بأى شكل كان، حيث يحرر نفسه من الظروف التى ما ان ظلت جاثمة فستقمع حياته.

لقد دفع فوكو فى كتابه "**العناية بالذات**" بأن المقاربة التى اتخذها تتيح للأفراد إرساء قاعدة لـ "فن الوجود" **art of existence** فى ظل النظام الأخلاقى "للتحكم فى الذات."[٩٩] وللتفكير فى هذه المصطلحات علينا أن نكون على دراية وإحاطة بأنه فى وضع استراتيجيات لتحقيق الأهداف سيكون هناك مزيد من الأهداف تفوق تلك الموجودة أصلاً. بالإضافة إلى أنه فى تتبعنا لأهدافنا علينا إيجاد الطرق التى نصون بها حريتنا فى تضمين حياتنا الكثير من إمكانات الاختيار، وذلك بعدم الوقوع فى موقف يتحدد فيه سلوكنا بفعل الظروف أو المشاعر التى ليس لنا سيطرة عليها. هنا يدور "فن الوجود" حول مسألة الذات: فى استقلالها، وعدم استقلالها، فى شكلها الشامل، وفى صلتها التى يمكنها– بل يجب– أن تقيمها مع الآخرين، حول تلك الإجراءات التى تمارس من خلالها سيطرتها على نفسها [١٠٠] . وعندما يتقن الفرد ويتمكن من تقنية العناية بالذات فهو لا يصير بعد ذلك شخصاً معتمداً، بل يصبح حراً تماماً فى رسم حياته بالطرق التى تمكنه من تحقيق وجود ثرى ومجيد: حياة تشتمل على كثير من الإمكانات التى يأمل المرء فى إدراكها.

إن هذا النوع من إتقان الذات **self-mastery**؛ الذى يشير إليه فوكو كشىء أساسى، ويربطه بالممارسات الرواقية **Stoic practices**؛ يمكن أن يُرى على أنه قد صار جزءً من الحياة الأخلاقية المسيحية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر. وباعتناق المسيحية هنا "لمقاربات رواقية، فهى تدعو إلى انخراط الناس فى التأمل الذاتى" أو "المراجعات الإدارية" بنيَّة اكتشاف حدود حرياتهم. مع ذلك، يشير فوكو إلى أنه بينما أرادت مسيحية القرن السابع عشر استخدام هذه الممارسات لبناء شعور متزايد من الاعتماد على الله، فإن الرواقيين و"فوكو" (الذى يدعم رؤيتهم) يريدون

استخدام تكتيكات أو فنون اتقان الذات لتحقيق السيادة على النفس بحيث يصبح "المرء غير معتمد على شيء"(١٠١).

تعد التشعبات السياسية الخاصة بالمجتمع فى الشخصية الرواقية عند فوكو واضحة فى حد ذاتها. إنه ذاك الشخص الذى يقف فوق الجميع؛ مثل الروح الحر عند نيتشه؛ موجهًا إلى الجميع بيانًا بالحاجة إلى صياغة المرء لحياته الخاصة رغمًا عن ذلك القفص الحديدى **iron cage** الذى يسعى إلى إخضاعنا لمكابدة عناء الهيمنة **throes of domination**. علاوة على ذلك، وبناءً على هذه الرؤية فى العناية بالذات، يصبح النشاط الأساسى الذى يجب على السياسة أن تحميه هو قدرة الأفراد على التعبير والإفصاح عن الحقيقة حيال أنفسهم. هل لهذه الرؤية فى السياسة أن تتصف بما يكفى من التفتح لتدعيم ذلك النوع من المجتمع المدنى الذى زعم كانط بضرورته لتعزيز رؤيته فى التنوير؟

كان لـ "فوكو" أن يسأل أولاً ما إذا كان مفهوم المجتمع المدنى يمكن أن يساهم فى العناية بالذات أم لا. وهو يشير إلى أن المجتمع المدنى فى بدايته أواخر القرن الثامن عشر كان متصورًا كحيز مستقل قام بمعارضة سلطه الدولة، وبالتالى سمح للأفراد؛ وفى الغالب تحت مسمى الحرية الاقتصادية؛ بدرجة من الاستقلال عن تدخلات الدولة فى حياتهم. تشير هذه الرؤية إلى أن الحيز المستقل للمجتمع المدنى إنما يرمز الى الحرية، والمبادرة فى حين ترمز الدولة فى المجتمع المدنى إلى سيطرة سلطوية. وبالتالى فان الحيز المستقل للمجتمع المدنى يمثل قوة للخير، بينما تمثل الدولة قوة للشر (١٠٢).

إلا أن هذا التصوير يعد بالنسبة لـ "فوكو" تصويرًا رمزيًا إلى حد كبير، وقد يُخفى حقيقة تغلغل السلطة فى الحيز المستقل للمجتمع المدنى بطرق قد تكون ضارة بالناس. ويشير فوكو إلى أن حتى الحيز المستقل للمجتمع المدنى من شأنه أن يرسى علاقة سلطوية بين الأفراد وبين المجتمع المدنى. والسؤال الذى قد يرغب المرء فى طرحه هنا يتعلق بكيفية الحد من تأثير السلطة ، لأن كل علاقة بالسلطة؛ حسب فوكو؛ "ليست

بسيئة فى حد ذاتها، ولكنها فى الحقيقة يكتنفها دائماً الخطر.[١٠٣] حيث من الضرورى أن نفحص بعناية علاقات السلطة التى قد تظهر فى الحيز المستقل للمجتمع المدنى لتحديد ما إذا كانت ضارة فى حقيقتها أم لا، وكيف يمكن إعادة ترتيبها أو تنظيمها إذا ما ثبت ضررها؟ هذا بالضبط ما يسعى فوكو إلى القيام به من خلال كل أعماله، فالسلطة عنده تتغلغل فى المجتمع من خلال ما تفرضه على الناس من طرق فى الفهم، والفعل، والعيش على غرار ما تناوله فوكو فى إشارته لنموذج السجن عند بنتام. والمجتمع بهذا إنما ينكر على الناس حريتهم بمطالبته إياهم العيش فى حالة من المراقبة الدائمة أو المستمرة تظهر فى شكل التحديق من قبل أقلية متسلطة تعتلى حياتهم وتديرها.

ومن هنا كان لمؤيدى المجتمع المدنى الذين ناقشناهم فى هذا الكتاب أن يجعلوا من أهمية المجتمع المدنى فى تأمين الحقوق الأساسية تيمة محورية فى طروحاتهم. وفى سبيل ذلك لم يكن قصدنا فقط القول بأن المجتمع المدنى يشير إلى حيز مستقل يقف كمصد أمام الدولة، بل إن هذا المجتمع المدنى وبالدرجة نفسها من الأهمية، يمثل بيئة أخلاقية تسعى لتأمين الحرية الفردية، فى حين تمنح فى الوقت نفسه احتراماً لتلك القيود الضرورية او الفضائل المدنية التى من شأنها تحقيق مثل هذه الحرية. ومن ثم يجب أن يكون واضحاً أن هناك عدة طرق يمكن من خلالها إعلاء الحرية فى مجتمع مدنى. ليست الدولة وحدها فى المجتمع المدنى هى المطلوبة لحماية حقوق الأفراد، بل لابد أيضاً من أن يكون هناك احترام لعدة فضائل مدنية من قبيل التسامح، والاحترام المتبادل التى تساعد على تنفيذ الالتزام بالحرية.

ونظراً لكون الحرية عنصراً أساسياً للانخراط فى تقنيات العناية بالذات، فسيبدو أن المجتمع المدنى الذى يصون تلك الحرية إنما يمثل أساساً ضرورياً ولازماً بالنسبة للذات عند فوكو. وكذلك قد يكون الأمر أن ما يمثل بالنسبة للمجتمع المدنى محوراً أساسياً متمثلاً فى الفضيلة المدنية اللازمة قد يجده فوكو تعبيراً إضافياً عن نوع السلطة التى تحرم المرء من فرصة إظهار العناية بالذات. ومن ثم يصبح السؤال متمثلاً

فيما إذا كان فوكو سيمنح مكانة للفضائل المدنية للمجتمع المدنى كوسائل لحماية الحقوق للجميع أم لا؟ فالمجتمع المدنى كما نعرف إنما يعتمد على هذه الإمكانية. وبالتالى هل سيكون هناك التزام عام بالتسامح، والاحترام المتبادل على سبيل المثال، أو هل ستكون هذه القيم موضع شجب كما كانت عند نيتشه الذى ربطها بقيم العبيد، وبالتالى بنظام مدمر لإرادة القوة؟

أو لنضع السؤال بطريقة أخرى: هل يمكن لـ "فوكو" أن يتسامح مع المجتمع المدنى أكثر من نيتشه، حتى ولو بدا من الواضح تمامًا أن فوكو؛ مثل كانط؛ سيكون فى حاجة إلى مجتمع مدنى لتأمين العناية بالذات؟

هوامش الفصل الخامس عشر

(١) E.E. Sleinis, Nitzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies, (Urban: University of Illionois Press, 1944), pp. 152 - 54, 13, 17.

(٢) Friedrich Nietzsche, Beyond Good and Evil, (New York : Penguin Book 1973), p. 53, Sec. 4.

(٣) المرجع السابق،، ص ٣٧ ، sec. ٦. Italics in text.

(٤) المرجع السابق،، ص ٣٧ ، sec. ٦. Italics in text.

(٥) المرجع السابق،، ص ٢٨ ، sec. ٦. Italics in text.

(٦) Bruce Detwiler, Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism, (Chicago: University of Chicago Press, 1990), pp. 64 - 65.

(٧) المرجع السابق،، ص ٦٤ .

(٨) المرجع السابق،، ص ٦٥ .

(٩) المرجع السابق،، ص ص ٦٥ -٦٦.

(١٠) المرجع السابق،، ص ٦٦.

(١١) المرجع السابق،، ص ٦٦. my use of the world willful in relation to Nietzsche is influenced by Richard Flathman, Willful Liberalization: Voluntarism and Individuality in Political Theory and Practice, (Ithaca: Cornell University Press,1991), p. 185 Flathman says that willful conducted "presupposes considerable command {by the agent} over the agent's deliberations, decisions and choices."

(١٢) E.E. Sleinis, Nitzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies, pp. 30, 58 See also Detwiler, Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism, p. 21 He cites Nietzsche as saying, "there is only a perspective knowing." Italics in text.

(١٣) Detwiler, Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism, p 25

(١٤) Nietzsche, Beyond Good and Evil, p 110 . Sec. 188.

(١٥) المرجع السابق،، ص ٣٧ ، sec. ٦. Italics in text.

(١٦) المرجع السابق،، ص ٣٧ ، sec ٦. Italics in text.

(١٧) المرجع السابق.، ص ١١١، sec ١٨٨ . Italics in text.

(١٨) المرجع السابق.، ص ١١١، sec. ١٨٨ .

(١٩) E.E. Sleinis, Nietzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies, p. 58

(٢٠) Nietzsche, Beyond Good and Evil, ص ١٤٢ ، sec. ٢١١ .

(٢١) المرجع السابق.، ص ٧١ ، sec.٤٤.

(٢٢) المرجع السابق.، ص ص ١٤٢ – ٢٤ ، sec ٢١١ . Italics in text.

(٢٣) المرجع السابق.، ص ١٩٥ ، sec. ٢٦٠ . Italics in text.

(٢٤) المرجع السابق.، ص ١٤٤ ، sec. ٢١٢. Emphasis is mine.

(٢٥) المرجع السابق.، ص ١٥٦ ، sec. ٢٢٧ . Italics in text.

(٢٦) المرجع السابق.، ص ٢٠٠ ، sec. ٢٦٢. Italics in text.

(٢٧) المرجع السابق.، ص ٢٠٠ ، sec.٢٦٢.

(٢٨) E.E. Sleinis, Nietzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies, p 16 .

(٢٩) Nietzsche, Beyond Good and Evil, ص ١٩٧ ، sec. ٢٦٠ .

(٣٠) المرجع السابق.، ص ٧٩١، sec.٦٢٠.. Also on the issue of universal values, see E. E. Sleinis, Nietzsche's Revolution of Values,: A Study in Strategies, ص ص ٦١ – ٦٢ .

(٣١) Nietzsche, Beyond Good and Evill, p 197 , sec, 260. Italics in text.

(٣٢) المرجع السابق.، ص ١٩٧ ، sec. ٢٦٠ . Italics in text.

(٣٣) المرجع السابق.، ص ١٩٣ ، sec. ٢٥٩ .

(٣٤) المرجع السابق.، ص ص ١٩٢ – ٩٤ ، sec. ٢٩٥ . Italics in text.

(٣٥) المرجع السابق.، ١٩٤ ، sec. ٢٥٩ . Italics in text.

(٣٦) المرجع السابق.، ص ١٩٤ ، s ٢٥٩ec. Italics in text.

(٣٧) المرجع السابق.، ص ١٩٢ ، sec. ٢٥٧ .

(٣٨) المرجع السابق.، ص ١٩٣ ، ٢٥٨s ec. . Italics in text.

(٣٩) المرجع الســابق.، ص ١٣٢ ، sec. ٢٠١ ؛ and Sleinis, Nietzsche's Revolution of Values : A study in Strategies, ص ٨٧ .

(٤٠) Nietzsche, Beyond Good and Evill p. 27, sec. 43

(٤١) المرجع السابق.، ١٤٤ ، sec. ٢١٢.

(٤٢) For a good account of Nietzsche's history of slave morality, see Bruce Detwiler, Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism, pp 119 - 25

(٤٣) Friedrich Nietzsche, On the Genealogy of Morals, in The Classics of Moral and Political Theory, edited by Michael L. Morgan, (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1992) pp. 1245, 1243

(٤٤) المرجع السابق، ص ١٢٤٣ .

(٤٥) المرجع السابق، ص ١٢٥٤ .

(٤٦) المرجع السابق، ص ١٢٤٣ . Italics in text.

(٤٧) المرجع السابق، ص ١٢٤٣ .

(٤٨) المرجع السابق، ص ١٢٥٠ .

(٤٩) المرجع السابق، ص ١٢٥٠ . Italics in text.

(٥٠) Bruce Detwiler, Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism, p. 122 .

(٥١) Nietzsche, On the Genealogy of Morals, p. 1254

(٥٢) Nietzsche, Beyond Good and Evil, p 125 ، sec. 202 . Italics in text.

(٥٣) المرجع السابق، ص ص ١٢٥ – ٢٦ ، sec. ٢٠٢ .

(٥٤) المرجع السابق، ص ١٢٥ ، sec. ٢٠٢ .

(٥٥) المرجع السابق، ص ١٣٧ ، sec. ٢٠٨ .

(٥٦) Bruce Detwiler, Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism, pp. 174 - 75 .

(٥٧) Nietzsche, Beyond Good and Evil, p. 173 ،sec. 242 . Italics in text.

(٥٨) المرجع السابق، ص ١٣٨ ، sec. ٢٠٨ . Italics in text.

(٥٩) E. E. Sleinis, Nietzsche's Revolution of Values,: A Study in Strategies, p. 123.

(٦٠) المرجع السابق، ١٦٤ – ٤٧ ، also, ص ص ٢١٨ – ٣١

(٦١) Nietzsche, On the Genealogy of Morals, p. 1257 Italics in text.

(٦٢) المرجع السابق، ص ١٢٥٧, Italics in text.

(٦٣) Bruce Detwiler, Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism, p. 124 .

(٦٤) Nietzsche, On the Genealogy of Morals, p. 1258 .

(٦٥) المرجع السابق، ص ص ١٢٦٠ – ٦١ .

(٦٦) المرجع السابق، ص ١٢٦١ .

(٦٧) المرجع السابق، ص ١٢٦١ .

(٦٨) المرجع السابق، ص ١٢٦١ .

(٦٩) المرجع السابق، ص ١٢٦١ .

(٧٠) المرجع السابق، ص ص ١٢٧١ – ٧٢ .

(٧١) المرجع السابق، ص ١٢٧١ . Italics in text.

(٧٢) المرجع السابق، ص ١٢٧١ .

(٧٣) المرجع السابق، ص ١٢٧١ .

(٧٤) المرجع السابق، ص ١٢٧٢ .

(٧٥) المرجع الســابق، ص ١٢٥٧, Italics in text. Also, see Detwiler, Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism, ص ١٢٤ .

(٧٦) James Miller, The Passion of Michel Foucault, (London : Simon & Schuster, 1993) pp. 69 - 70

(٧٧) Michel Foucault, "What Is Enlightenment? In Foucault Reader, edited by Paul Rabinow, (New York: Pantheon Books, 1984) pp. 42 - 43 , 50 .

(٧٨) Michel Foucault, "Space, Knowledge, Power," in Foucault Reader, p. 249

(٧٩) Michel Foucault, "Politics and Reason," in Michel Foucault, Politics, power, Culture, ed. Lawrence D. Kritzman, (New York: Routledge, 1998), pp. 83- 84 .

(٨٠) Miller, The passions of Michel Foucault, pp. 219 - 23.

(٨١) Michel Foucault, Discipline and Punish, trans. Alan Sheridan, (New York : Pantheon Books, 1997), pp . 23 -24

(٨٢) المرجع السابق، ص ص ٣، ٥٨ .

(٨٣) المرجع السابق، ص ص ٧٣ – ٧٤ .

(٨٤) المرجع السابق، ص ص ٢٠٠ – ٢٠١ .

(٨٥) المرجع السابق، ص ٢٠٥ .

(٨٦) المرجع السابق، ص ٢٠٥ .

(٨٧) المرجع السابق، ص ٢٠٩ .

(٨٨) On Power," in Michel FoucaultMichel Foucault, Politics, Power, Culture, p 105 ",

(٨٩) Michel Foucault, edited by Mark Blasius, "About the Beginning of the Herm.eneutics of the Self," Political Theory, 21 : 2 May, 1993, pp. 203 - 04

(٩٠) المرجع السابق، ص ٢٠٤ .

(٩١) Alexander Nehamas"Subject and Abject," New Republic, Feb. 15, 1993, p. 33",

(٩٢) "Foucault, What Is Enlightenment?" ص ٥٠ .

(٩٣) Michel Foucault, The Care of the Self: The History of Sexuality, Volume3 (New York: Vintage Books, 1988), pp. 60-64

(٩٤) المرجع السابق، ص ص ٦٢ – ٦٤ .

(٩٥) المرجع السابق، ص ٦١ .

(٩٦) المرجع السابق، ص ٦٤ .

(٩٧) Michel Foucault "On Genealogy of Ethics," in Foucault Reader, p. 368

(٩٨) Nehamas , "Subject and Object," ص ٣٤ .

(٩٩) Foucault, The Care of the Self: The History of Sexuality, ص ٢٣٨ .

(١٠٠) المرجع السابق، ص ص ٢٣٨ – ٣٩ .

(١٠١) Foucaul "On Genealogy of Ethics," in Foucault Reader, p. 368 ,

(١٠٢) Michel Foucault, "Security," in Michel Foucault, Politics, Power, Culture, pp. 167- 68 .

(١٠٣) المرجع السابق، ص ١٦٨ .

الفصل السادس عشر

الاستجابات النسوية للمجتمع المدنى

١ - العام والخاص

أظهرت المناقشات التى دارت حول المجتمع المدنى فى الجزء الأخير من هذا الكتاب توتراً مستمراً بين الفرد كصاحب حقوق؛ يمتلك الحرية فى تحديد طريقته فى الحياة؛ والفرد كمواطن عليه الامتثال لما تطرحه معايير الفضيلة المدنية من توجيه وإرشاد. بالإضافة إلى ما يشير إليه هذا التوتر من وجود عالمين مهمين، يمارس فيهما الأفراد حياتهم. **أولاً** هناك المجال العام **the public realm**، عالم مشترك سواء كان متمثلاً فى السوق، أو مكان العمل، أو الوضع السياسي. حيث نجد الأفراد فى هذا المجال العام يتفاعلون مع بعضهم البعض للشراء أو البيع، لكسب العيش أو المساعدة فى وضع سياسة عامة. **ثانياً** هناك المجال الخاص **the private realm** الذى يتمثل فى محيط الأصدقاء، والأسرة، والدين، والعلاقات الجنسية، والجمعيات الطوعية .

وعندما يدخل الأفراد المجال العام لمتابعة ما يضعونه لأنفسهم من غايات، فقد يحملون معهم ما ينتمى إلى المجال الخاص من قيم يروجون لها ويعلون من شأنها بشكل أو بآخر فى المحيط العام. ففى العمل، على سبيل المثال، قد يطلب الأفراد إجازات لقضاء أعياد دينية. أو أنهم عندما يتناولون فيما بينهم مسائل سياسية قد يأخذون مواقف تنم عن توجهات أخلاقية تعلموها فى ديانتهم. فتلك الفئة من الناس الذين قد تطالبهم تقاليدهم الدينية بالتنصل من الإجهاض، قد يتبنون هذا الموقف فى إطار سياسى عندما تطرح سياسة الاجهاض للمناقشة. ولاريب أن طبيعة الفصل بين العام والخاص **the public/private dichotomy** تتمثل فى أن الافراد عليهم الرضوخ لحكم معايير عامة مشتركة قابلة للتطبيق على جميع المواطنين بغض النظر عن قيمهم الخاصة. ومن ثم فبحكم هذا الالتزام لابد للأشخاص أن يتقبلوا وجود حدود على مدى تشديدهم على قيمهم الخاصة داخل المجال العام. فالمجتمع المدنى، على سبيل المثال، قد لا يستطيع حماية حقوق الجميع، إذا ما تم فرض ديانة واحدة على جميع أعضاء المجتمع. فرغم انه قد يكون ممكناً لأحد الأشخاص أن يروج داخل المجال العام لإحدى توجهاته الدينية الخاصة بصدد قضية الإجهاض، فلن يكون من المقبول

مطالبة الدولة؛ كجزء من هذا الجهد؛ بأن تجعل من أحد الأديان دينًا سائدًا على جميع المواطنين. وأخيراً فإن علاقات العام والخاص فى المجتمع المدنى تفترض أن العالم الخاص يجب أن يُعلم الناس احترام معايير الحياة العامة. فيجب التشديد على احترام حقوق الآخرين داخل محيط الحياة الخاصة: فى الكنيسة، والأسرة، والجماعات، والجمعيات التى يتم الدخول إليها طوعًا.

فالفصل بين العام والخاص عندما يُدرك كعلاقة تَحول دون مشاركة الأفراد الكاملة فى المجتمع فإن هذا الفصل يصبح مرتبطًا بالظلم، وعدم الإنصاف. ومناقشتنا للحركة النسائية فى هذا الفصل، مثل مناقشتنا للماركسية فى الفصل الرابع عشر، ستقوم بالتحقيق فى ذلك الزعم القائل بأن المجال الخاص فى المجتمع المدنى قائم على استبعاد فئات بأكملها من المجال العام: فى حالة الحركة النسائية نجد الفئة المستبعدة هى النساء، والسبب فى ذلك هو النوع **gender**، وفى حالة الماركسية كان المستبعدون هم العمال، والسبب هو الطبقة **class**.

٢- إسكات النساء

تقف معظم البحوث التى كُتبت إبان السنوات الأخيرة فى تاريخ النظرية السياسية على إظهار الطريقة التى تُصاغ بها العلاقات بين المجالين العام، والخاص – فى تاريخ النظرية السياسية – لتنفى عن النساء فرصتهن فى المشاركة الكاملة فى المجال العام. ففى كتابها "**الرجل العام، والمرأة الخاصة**" **Public Man, Private Woman** تقول "جين بيثك إلشتاين" **Jean Bethke Elshtain**: إن تاريخ التفكير السياسى يُظهر إلى حد كبير وجود التزام من جانب المفكرين السياسيين برفض الاعتراف بما للنساء من مكانة شرعية فى المجال العام.(١) ويبين هذا التحليل لتاريخ النظرية السياسية كيف أن النساء – فى إطار النظرية السياسية – قد تم تسكينهم فى المجال الخاص بحيث ارتبطن دائمًا "بالنشاط الجنسى **sexuality**، ومعدلات الولادة **natality**، والجسد (صور من التدنس والتحريم، ورؤى من الاعتماد، وقلة الحيلة،

والهشاشة)."[٢] فى المقابل لا يُخوّل المجال العام النساء أية قدرة على المشاركة الكاملة كشخصيات مساوية للرجال. فالحقيقة أن المجال العام يُبدى ميلًا نحو تعريف، بل وتقييد المجال الخاص بطريقة تصبح بها أصوات النساء غير مسموعة فى العالم السياسى. "والسياسة فى جزء منها تمثل دفاعًا محكمًا ضد قوة جذب المجال الخاص، وإغواء البعد الأسرى **the lure of familial**، واستنهاض القوة النسوية"[٣]

ولا شك أن التطبيقات السياسية المتعلقة بالمرأة فى هذه الرؤية لا يمكن إخطاؤها. حيث يفترض أن يكون المجتمع المدنى بمثابة العقد الذى يمنح نفس الحقوق لجميع المواطنين. ولكن بناءً على قراءة "كارول بيتمان" **Carole Pateman** للعقد الاجتماعى الذى وضعه مفكرو المجتمع الحديث للمجتمع مدنى؛ فإن هذا الأخير قد تمت صياغته فى الواقع كعقد بين الرجال، عقد أخوى **fraternal contract** يُقصى النساء عن أى دور مهم فى المجال العام، ويحدد حياتهن كشاغلات لعلاقة أقل شأنًا بالرجال من الناحية السياسية، والاجتماعية والاقتصادية.[٤] إنه عقد يكرس فى جوهره نوعًا من البطريركية **patriarchy**، والتى ستَرد بصددها تفاصيل اكثر فى الجزئية الرابعة من هذا الفصل عند مناقشتنا لكتاب آخر من كتب "بيتمان" المؤثرة، وهو كتاب "**العقد الجنسى**"[٥] **The Sexual Contract**.

وقبل الانتقال الى هذه المهمة من المستحسن أن نقدم مزيداً من التفاصيل حول الطريقة التى تُدرك بها الكاتبات النسائيات ما تم من صياغة مفهوم المجال العام من خلال تقاليد النظرية السياسية. وفى سبيل هذا أردنا مناقشة اثنين من المفكرين اللذين يمثلان أهمية قاعدية لفكرة المجتمع المدنى، وهما "هيجل"، و"جون ستيورات مل". فالنقد النسائى الذى نورده هنا لهذين الكاتبين يعد ذا أهمية خاصة، وذلك لأنه يُبين كيف أنه حتى المفكرون الذين التزموا بفكرة منح حقوق متساوية للجميع- مثلما يجب بالطبع على مؤيدى المجتمع المدنى أن يفعلوا- يمكن أن ينتهوا إلى تبنى مفهوم عن دور النساء فى المجتمع ينكر عليهن حصة ملائمة فى المجال العام بحيث يمكنهن الإفادة الكاملة من هذه الحقوق.

٣ - النظرية السياسية والنقد النسائى: هيجل، ومل

فى كتابه "فلسفة الحق" Philosophy of Right ذكر هيجل ان "مصير" المرأة مآله فى الأسرة، وأن "الإخلاص للأسرة هو الاطار الاخلاقى لعقلها."(٦) هذا ما يعنى عند "إلشتاين" أن الرجل فقط عند "هيجل"؛ فى إطار العلاقة بين الزوج والزوجة؛ هو القادر على الاندماج بصورة كاملة فى الاطار العقلى للدولة، بما فى ذلك الهياكل العامة مثل الاقتصاد، والنقابات. وهذه الحقيقة إنما تُمكّن الرجال من دخول المجال العام كفاعلين، ونشطاء سياسيين، وأشخاص يسعون إلى تحقيق غايات ذاتية. فى حين تفتقد النساء فى الجانب الآخر إلى فرصة مماثلة لأن هويتهن قد تموضعت، وقامت إلى حد كبير على متطلبات الدور الذى تقلّدنه كزوجات، وأمهات(٧) فهن لا يتمتعن بشأو أخلاقى إلا بقدر كونهن زوجات، وأمهات يساهمن فى مشاركة أزواجهن، وأبنائهن فى العالم العام للمجتمع المدنى. فقيمة المرأة إنما تنبثق عن ارتباطها بالرجل الذى يسمح لها بأداء دور الزوجة، والأم. وبالتالى فإن النساء لسن قادرات أو حتى مهتمات بالإفصاح عن مصالحهن كشخصيات يتمتعن بخصوصية، ويسعين للدخول إلى العالم العام للعمل، والسياسة فى سبيل إنجاز تلك المصالح.

بناءً على هذه الرؤية يتضح أن النساء موجودات لمساعدة، ومساندة الرجال فى دخولهم العالم العام، والانخراط فى كثير من الأنشطة المتاحة هناك. فى حين سيبدو الأمر أقل ملائمة بالنسبة للنساء أن يأخذن دوراً مماثلاً للرجال. كما أن مسألة ما إذا كان يجب أن يحصلن على دور مماثل لدور الرجال لا نجدها مطروحة فى نظام تُؤخذ فيه مسألة كون النساء لا يحتجن أو يطالبن بمثل هذا الدور كقضية مسلم بها. والحقيقة أنه بتعريف المجتمع على طريقة "هيجل" لا تصبح مسألة توسيع المجال العام أمام النساء ذات أهمية، أو اهتمام أساسى.

أما "جون ستيورات مل" فكان موقفه أن النساء لابد أن يُمنحن الفرصة للمشاركة فى المجال العام مثلهن مثل الرجال. وقد دفع فى مقالته "**إخضاع النساء**" Subjection of Women بأن مبدأ المساواة "الذى لا يعترف بأية سلطة، أو امتياز من

ناحية، ولا بانعدام القدرة من ناحية اخرى" يجب أن يكون بمثابة القاعدة الأساسية لتنظيم العلاقات بين الجنسين [٨] . مع ذلك فالنساء؛ حسب "مل": يُعاملنَ كالجوارى إلى حد كبير، حيث يتصرف الرجال كما لو كانوا أسياداً عليهن. ففى حين أُلغيت العبودية وسط الرجال، نجدها وسط النساء "وقد تحولت شيئًا فشيئًا إلى صيغة من التبعية أكثر لطفًا."[٩] فإخضاع النساء مكرس من خلال نظام من العلاقات الاجتماعية والسيطرة تتمثل بؤرته فى الأسرة التى تُصمم- وحفاظًا على سيطرة الرجل- "كمدرسة للاستبداد" تتغذى فيها فضائل، بل أيضًا شرور الحكم المطلق بشكل واسع"[١٠]. وهذا الوضع بما يتسم به من غياب لتعليم القيم الديمقراطية للأطفال، لا يقوم بإعاقة التقدم نحو الديمقراطية فى المجتمع ككل وحسب[١١]، بل كذلك يقضى على آمال النساء فى تطور ثقافى كامل محولاً إياهن إلى أشخاص يُفصحن عن "وهن، وطفولة فى الشخصية"[١٢] . كما أن هذا الظرف يعد ضاراً أيضاً بالرجال لأنه عندما يتزوج رجل من امرأة تتصف "بذكاء أقل" سيجدها بمثابة الحمْل الميت(*) dead weight او ربما أسوأ من الحمْل الميت، حيث تكون عائقًا أمام أى طموح لديه فى أن يكون أفضل مما يطالبه به الرأى العام"[١٣] . فالزيجة الصالحة بين طرفين متساويين تسمح بلا شك بوجود احترام متبادل، وذلك لأن كلاً من الطرفين يرى الآخر كمساهم فى تطوير القدرات العليا لكل منهما [١٤] .

فلابد أن يكون الهدف الرئيسى للمجتمع؛ بالنسبة لـ "مل"، ومثلما رأينا فى كتابه "بصدد الحرية" On Liberty هو تأمين الحرية لكل شخص، لأن المرء لا يمكنه الارتقاء إلى حالة الكائن الأخلاقى الروحانى الاجتماعى إلا فقط بصفته شخصاً حراً." وإذا كان لهذا الهدف أن يتحقق للنساء، والرجال معًا فلابد للمرأة أن تُعامل على نحو

(*) dead weight هو حمل او" ثقل" الشخص أو الشيء الذى لا يستطيع ان يتحرك بنفسه. وهو مصطلح أحياناً ما يكون مرادفاً لـ dead load الذى يعنى الحمل الساكن: حمل غير قابل للتغيير من حيث الموقع أو المقدار كالحمل الناشئ عن ثقل المواد المستخدمة فى انشاء السقف او الجسر. انظر Cambridge International Dictionary of English, Cambridge University Press ١٩٩٥، وأيضًا: المورد قاموس إنجليزى عربى،دار العلم للملايين، ٢٠٠٠ (المترجم) .

متساوٍ مع الرجل.[١٥] وقد اقترح "مل" أن النساء يجب أن يكن قادرات على المشاركة في الحياة العامة، وينخرطن في الشئون، والمهن العامة.[١٦] ولكن في حين دافع "مل" عن موقفه هذا، فقد اقتنع كذلك ، وفي الوقت نفسه ، بأنه لابد أن يكون للنساء حق البقاء في المنزل، وتدعيم الأدوار التقليدية للزوجة، والأم. والحقيقة أن اختيار الزواج؛ حسب "مل"، إنما يشير إلى أن المرأة تقوم باختيار إدارة المنزل، وتكوين أسرة كمطلب أول يقوم على بذلها طوال ما يقتضيه هذا الغرض من سنوات حياتها، ومن ثم فهي لا تتبرأ فقط من الأهداف، والمناصب الأخرى بل من جميع ما لا يتسق مع متطلبات هذا الدور [١٧] .

تنتقد "سوزان مولر أوكين" Susan Moller Okin تقديم "مل" لهذه الرؤية لما تفترضه من "عدم إمكانية التغيير في البناء الأسري". فهي تدفع بأن "مل" قد فشل في مناقشة صدى البناء الأسري على حياة النساء،" وهذا الإخفاق إنما "يشكل فجوة في هذا الفكر النسائي، الأمر الذي تسعى الحركة النسائية الحالية لمعالجته"[١٨] . فالمسألة ذات الأهمية عند "أوكين" أنه رغم قبول "مل" لفكرة ان النساء لابد أن يكن قادرات على تدعيم انفسهن ماليًا، فهو قد رفض في كتابه "**استعباد النساء**" فكرة "أنهن يجب أن يفعلن ذلك"، وذلك لأنه شعر أن هذه الممارسة من شأنها الاضرار بقدرة النساء على أداء أدوارهن كزوجات، وأمهات. علاوة على أنه رغم ادراك "مل" أن الأسرة تقف حائلاً بين المرأة، وتحقيقها للنجاح المهني، فقد "تغاضى عن مسألة استمرار وجود هذا الحائل بالنسبة لمعظم النساء." فهو لا يناقش، على سبيل المثال، المشاركة في الواجبات المنزلية كطريقة لتمكين النساء من دخول المجال العام.[١٩] ورغم إشارته إلى ضرورة المشاركة الكاملة من قبل النساء في الحياة العامة، فإن "أوكين تزعم بأن قبوله للأطر الأسرية التقليدية تضع حدوداً خطيرة على مدى إمكانيته في تطبيق مبادئ الحرية والمساواة على النساء المتزوجات"[٢٠] . وبطريقة مماثلة، تشير إلشتاين إلى أن المساواة التي راود "مل" الأمل في إنتاجها داخل الأسرة لا يمكن لها ان تتحقق طالما أنه اعتنق "رؤية تقليدية للعمل داخل الأسرة قائمة على أن يكون الذكور فاعلين، وعاملين خارج المنزل [٢١].

وحتى بالنسبة لمفكر من طراز "مل"، الذى أراد أن يقود المرأة إلى طريق المجال العام كطرف متساوٍ مع الرجل تبقى المشكلة الرئيسة التى لم يتطرق إليها "مل" هى الحاجة إلى إعادة تشكيل المجال الخاص بطريقة تتيح للمرأة المشاركة الكاملة فى المجتمع. والافتقاد المماثل للاهتمام بالأسرة فى مجتمعنا اليوم قد يؤدى إلى النتيجة نفسها بالنسبة للمرأة. خاصة أن وضع الأسرة بدلاً من ان يكون مكانًا قائمًا على المشاركة فى الواجبات بحيث يمكن لكل طرف راشد أن يشارك فى الحياة العامة هاهو يصير حائلاً دون وصول المرأة الى هذا المجال العام. ولسوء الحظ فإن المنظورات الخاصة بكُتّاب من أمثال "مل"، و"هيجل" لا يمكن ان تساعد القراء المعاصرين على تكوين الفهم السليم لهذه الاوضاع، وبالتالى نقدها. وهذا هو بالضبط السبب فى أن تكون الانتقادات النسائية التى وُجهت لكتاب مثل "مل"، و"هيجل" على درجة كبيرة من الأهمية. فنحن من خلال المنظور النسائى يمكننا أن نضع أيدينا على كيفية إخفاق المجتمع المدنى الحديث فى مسايرة التزامه بإعلاء المساواة بالنسبة للنساء، والنتيجة أننا نُعد فى وضع أفضل لاقتراح العلاج. وفيما يلى فى الجزئية التالية؛ وباستخدام المنظور النسائى؛ نناقش العقد الجنسى لـ "بيتمان"، وفى الجزئيات التالية نناقش؛ ومرة أخرى باستخدام هذا المنظور؛ مناحٍ مختلفة لتحقيق مجال عام يتسع للنساء كأطراف متساوية، ومجال خاص يدعم هذا المسعى.

٤–بيتمان وأوكين بصدد البطريركية

إن الحجج التى قدمها كل من "هيجل"، و"مل" إنما تشير إلى عجز عن المعالجة الفعالة لما اسمته "بيتمان" بـ العقد الجنسى **sexual contract** ؛ ذلك الظرف الذى ترمز إليه السلطة البطريركية أو الأبوية للرجل على النساء. حيث إن الرجال فى إرسائهم المجتمع المدنى إنما يفعلون ذلك من منظور يوحى بأن النساء ليس لديهن نفس "الخواص والقدرات" التى للرجل. وهم يستخدمون هذه الحجة فى سبيل إرساء مجتمع يضمن لهم حرية مدنية، أو حقوقًا أساسية. فى حين تصبح النساء خاضعات لسلطة الرجال الأبوية (٢٢) . ونتيجة لهذا السعى تفوُت النساء الحقوق نفسها التى

يحصل عليها الرجال. وفي هذه الجزئية سنعرض بعض التفاصيل من العقد الجنسي، وذلك أولاً من خلال الإشارة إلى عناصر رؤية "بيتمان" لهذا العقد، ثم الانتقال إلى مناقشة ما طرحته "أوكين" من بيان حول هذه المشكلة.

بالنسبة لـ "بيتمان" هناك تقسيم جنسي للعمل في مجتمع مدني تحكمه الشرائع البطريركية. ففي مناقشتها لطبيعة العمل، على سبيل المثال، تدفع "بيتمان" بأن النساء في النظام البطريركي الحديث يصبحن تابعات للرجال. والعلامة الأولى على هذا القول نجدها في حصول النساء على سبل عيشـهن من أزواجـهن. "فالمرأة تعتـمد على ما يجود به زوجها، ولا يسعها في ذلك إلا مجرد السعي لأن يكون لها "سيد خيّر"(٢٣) . وهذه العلاقة نجدها واضحة في المجتمع بأسره. فالحقيقة أنه في الإطار الحديث للمجتمع المدني ورغم ما يمتلكه النساء من مكانة قضائية مساوية لمكانة الرجال فهن لا يتمتعن بالمكانة أو الفرصة نفسها التي للعمال الذكور. فمعظم الرجال يمكنهم الدخول إلى سوق العمل كعمال أحرار ليبيعوا قوة عملهم نظير أعلى قيمة معروضة. لكن العاملة غير الحرة- في هذه الحالة ربة المنزل- تفتقد إمكانية "المقاضاة فيما يخصها من أملاك بما في ذلك قوة عملها"(٢٤) . فالزوجة لا يمكنها أن تكون في حلٍ من التعاقد على بيع قوة عملها إلى زوجها وتقاضي الأجر منه، ومن ثم يصبح عمل المرأة شكلاً من أشكال "الخدمة المنزلية"domestic service (٢٥) .

وأحد الأسباب التي قُدمت بصدد منح الرجال مكانة العمال الأحرار الذين يمكنهم بيع قوة عملهم في السوق، هو بلا شك أنهم سيكونون قادرين على كسب ما يكفي من المال لإعاشة أسرهم. مع ذلك نجد أن الرجال لا يمكنهم إعالة أسرهم بمفردهم، وهو الأمر الذي يأخذ في تزايد وطأته في المجتمع المدني الحديث، وبالتالي يجب على النساء أيضاً أن يدخلن المجال العام للعمل(٢٦) . ولكن عندما يدخلن النساء إلى مجال سوق العمل فإن ما يكتشفونه هو وجود "أرستقراطية" من العمال الذكور. إنها تلك الأخوية التي لا تقتصر على تحديد متى، وما إذا كانت المرأة ستعمل أم لا، بل تمتد كذلك، وفي حال انضمام الزوجات للعمل، إلى تخصيص أفضل، وأعلى

الوظائف راتبًا للرجال. وبالإضافة إلى حصولها على أجر أقل مما يتقاضاه زوجها، تجد الزوجة العاملة نفسها، وبعد عودتها إلى المنزل فى نهاية اليوم؛ مسئولة عن الواجبات المنزلية ورعاية الأطفال (٢٧).

إن البطريركية حقيقة متغلغلة فى المجتمع المدنى الحديث ليس فقط بالنسبة لـ "بيتمان" بل أيضًا بالنسبة لكاتبات أخريات. على سبيل المثال: تُفصح السيطرة الذكورية عن نفسها عند "سوزان أوكين" فى شكل من العنف الصريح ضد النساء داخل الأسرة، وهو الواقع الذى ينتشر بنسب وبائية **epidemic proportions**. ولم يعد المجتمع المدنى متسامحًا مع العنف ضد النساء بخلاف ما كان فى الماضى عندما كان متاح للرجال بحكم القانون أن " يأدبوا" **to chastise** زوجاتهم، ورغم ذلك فإن عنف الرجال ضد النساء لا يزال على أية حال بكامل شدته(٢٨) .علاوة على ذلك فإنه سيكون من الخرافة أن نزعم بأن الفصل بين العام، والخاص يتطلب عدم تدخل الدولة فى حياة الأسرة. فحقيقة الأمر أن الدولة إنما تتدخل فى الإطار الأسرى باسم المحافظة على هياكل سلطوية ذكورية غير عادلة، وذلك برفضها سن قوانين تعاقب على الاغتصاب الزوجى، وأيضًا عندما لا تمنح النساء – حتى وقت قريب – ما يحتجن إليه من استقلال عن طريق السماح لهن بنفس الحقوق التى يحصل عليها الرجال فى مجال العمل، والسوق، والسياسة (٢٩) . كما أن هذا الحيز العام الذى يسيطر عليه الرجال، والذى لا يضمن للنساء سوى خيارات مبتورة وناقصة، (مقارنة بالرجال) نجده يتكرر مرة تلو الأخرى من خلال عملية التنظيم الاجتماعى التى تعلم الفتيات الصغيرات أن يتوحدن دائمًا مع الدور المدعم للأم، بحيث لا يتوفر لهن؛ على خلاف الصبية؛ الفرصة لتعلم أن يكون لديهن طموحات توجههن نحو المطالبة بمشاركة كاملة فى المجال العام. وأخيراً نجد أن مطالب النساء فى الحيز أو المجال العام لا تُمنح الشرعية نفسها المنوحة لمزاعم الرجال. أحد الأمثلة على هذا الواقع نراه فى الانحياز ضد المرأة **gender bias** داخل المحاكم، حيث لا تؤخذ قضايا النساء مأخذ الجد خاصة فى أمور تتضمن مصالحهن الحيوية مثل العنف الأسرى، ونفقة الطلاق، أو مسائل خاصة بإعالة الأطفال (٣٠) .

المسألة التى نريد تناولها على مدار ما تبقى من هذا الفصل تتعلق بضرورة إعادة تشكيل المجالين العام والخاص، بحيث يمكن أن تتحقق أهداف المجتمع المدنى من أجل الجميع، متيحة بذلك للنساء فرصة المشاركة الكاملة فى الحياة العامة. وفيما يلى من جزئيات هذا الفصل، ننوى استعراض عدة مناح مختلفة وضعتها عدة كاتبات نسائيات فى سبيل إعادة صياغة العام والخاص. حيث لابد من التوضيح هنا أن الانتقادات النسائية للمجتمع المدنى تتضمن أصواتًا مختلفة. والرؤى التى نحن بصدد مناقشتها تشتمل على تصور ليبرالى نجده عند "أوكين"، ورؤية لتمكين النساء عند "كاترين ماكينون" **Catharine MacKinnon**، بالإضافة إلى رؤية لحوار انسانى تقدمه "إلشتاين"، ورؤية ماركسية نجدها عند "نانسى هارتسوك" **Nancy Hartsock**، والمنظور النيتشوى الذى نادت به "كاميلى باجليا" **Camille Paglia**.

٥ - أوكين ووجهة النظر غير القائمة على الجنس: المفهوم الليبرالى

تنطلق مقاربة "أوكين" فى إعادة صياغة المجالين العام والخاص من مفهوم الوضع الأصلى **original position** عند "رولز". فكما استعرضنا فى الفصل الثانى عشر، وضع "رولز" منظور فرضىّ ، أسماه الوضع الأصلى، تتحدد من خلاله مبادئ العدالة التى من المفترض أن يدعمها جميع أعضاء المجتمع. فجميع الأطراف فى الوضع الأصلى يتميزون بالعقلانية، ورغم أنه ما من أحد يعى ظروفه الخاصة بما فى ذلك طبيعة المواهب، والمهارات، والقوة العقلية التى يتحلى بها المرء فى المجتمع الحقيقى، إلا أن الجميع على دراية بالحقائق العامة الخاصة بطريقة بناء، وعمل المجتمع. من منطلق هذه الرؤية يجب على الأفراد فى الوضع الأصلى أن يحددوا مبادئ العدالة التى من شأنها أن ترشدهم إلى الطريقة التى يجب أن تتوزع بمقتضاها المنافع الأساسية فى المجتمع بما فى ذلك الحقوق، والحريات. والمشكلة فى رؤية "رولز"؛ حسب "أوكين"؛ أنه لا يُضمِّن مناقشته للحقائق العامة قضية النوع، وكيف أن النوع إنما يبنى المجتمع بطرق تقلص من فرص النساء(٢١) . فبالنسبة لـ "أوكين" يمثل الوضع الأصلى أداة فعالة قوية تسمح للمرء أن يضع فى اعتباره "تقاليد،

وعادات، وأعراف، وشرائع من جميع وجهات النظر، وهو ما يكفل لمبادئ العدالة أن تكون مقبولة من قبل الجميع"(٣٢) . مع ذلك تكمن المشكلة فى أن "رولز" لا يستخدم الوضع الأصلى للنظر والبحث فى "عدالة النظام القائم على النوع". ذلك النظام الذى يضرب "بجذوره فى الأدوار الجنسية للأسرة، وتفرعاتها الممتدة فعلياً فى كل ركن فى حياتنا، والذى يعد أيضاً أحد الأنظمة القاعدية للمجتمع "(٣٣).

فى صياغة، وتطبيق مبادئ العدالة يجب على جميع الأطراف فى الوضع الأصلى أن يكون لديهم دراية بأن نظام المجتمع القائم على التفرقة بين الجنسين **the gender structure** إنما يضر بمصالح المرأة (٣٤) . هذه الدراية تسميها "أوكين" "وجهة نظر النساء" **standpoint of women**. والقصد من تضمين "أوكين" لوجهة نظر النساء هو المطالبة بأن يتم وضعها فى الاعتبار على نحو كامل من قبل جميع الأطراف فى الوضع الأصلى : الرجال مثل النساء. وعندما يتم التشاور فى ضوء هذا المنطلق يمكن وقتئذ أن ينتج عن الأمر مجموعة من المبادئ العادلة. تقول "أوكين": "إن مفهوم وجهة نظر النساء، بما يعتريه من مشاكل، إنما يشير إلى استحالة تطوير نظرية إنسانية أخلاقية وسياسية كاملة إلا بمشاركة كاملة من الجنسين كليهما. على أقل تقدير سيتطلب هذا أن تأخذ النساء مكانهن مع الرجال فى حوار بأعداد متساوية تقريباً، ومناصب مضاهية فى تأثيرها "(٣٥).

إن الوضع الأصلى المُنقح، أى الذى يتضمن اعتبارات "لوجهة نظر النساء" من شأنه أن يوضح "عدم اتساق مبادئ "رولز" للعدالة " مع مجتمع قائم على نظام يفرق بين الجنسين، ومع أدوار الأسرة التقليدية"(٣٦) . وهو ما يوحى بالنسبة لـ "أوكين" بأن مبادئ "رولز" فى العدالة من شأنها أن تنص على ألا يُتخذ من النوع بعد ذلك قاعدة لتوزيع المناصب والفرص سواء داخل الأسرة، أو خارجها. فلا يجب على النساء أن يتحملن نصيب الأسد فى مسئولية الواجبات المنزلية، ورعاية الأطفال، بل يجب أن يتم تقاسم هذه المسئوليات بما يتيح للنساء امتلاك خيارات غير محدودة بصدد نشاط الحياة العامة أسوة بالرجال. فما يتضمنه هذا الطرح لا يقف عند حدود الفرص

العادلة فى الوظائف، بل يمتد إلى فرص المشاركة السياسية الكاملة. وأخيراً يمكن القول بأنه ليس مقدراً لمسألة الالتزام باحترام الذات self-respect – ذلك الجانب المحورى فى مفهوم "رولز" عن العدالة" – أن يكون ناجحًا فى مجتمع تُجبر فيه الإناث – بحكم انعدام المساواة الاجتماعية والاقتصادية ، بسبب النوع – على تولى أدوار خدمية للرجال(٣٧) .

لا شك أن موقف "أوكين" يتطابق مع المفاهيم الليبرالية للمجتمع المدنى. فمن حق كل فرد أن يُمنح الحقوق نفسها، كما لابد من إزالة أى وكل عقبة من قبيل النوع والعِرق ، تقف دون انتفاع الأفراد بهذه الحقوق. فبصياغة السياسات العامة بما يتفق مع مبادئ العدالة عند "رولز"، أو بمنح حريات متساوية للجميع سيكون من الضرورى ألا تكرس السياسات العامة والقوانين أية تفرقة اجتماعية بين النوعين"(٣٨) ، وبالرغم من أن "أوكين"؛ منطلقة من مناقشة وجهة النظر النسائية؛ مصرة على أن تكون جزءاً من التشاور الذى يجرى فى الوضع الأصلى، فإن ما تتوقعه – فى ظل إضافة وجهة النظر النسائية، وفى ظل بذل كل جهد فى سبيل إيجاد مجموعة من السياسات النافعة للجميع – هو ظهور منظور يتصف بتحييد الجنس gender neutral.

من الأمثلة القليلة على أثر هذه المقاربة الخالى من التفرقة بين الجنسين فيما يخص منح الحقوق، أولاً يفترض إعادة صياغة العالم الخاص بحيث يتضمن تقاسم مسئولية رعاية الأطفال. ولتدعيم هذا الهدف يجب أن تكون هناك رعاية يومية عالية المستوى ومدعومة، بالإضافة أيضًا إلى سياسات فى مجال العمل من شأنها تدعيم المسئولية المشتركة فى تربية الطفل(٣٩) . فى هذا السياق ستكون النساء، وأيضًا الرجال قادرين على دخول المجال العام للعمل دون خوف من أن تأتى فرص نجاحهم فى العمل بالضرر على الأطفال والأسرة. خاصة أنه لن تُعاق وقتها فرص المرأة فى التقدم داخل شركة أو فى مهنة ما بسبب حصولها على إجازة وضع. كما لابد للنساء والرجال معًا أن يمنحوا فرص الحصول على إجازات رعاية أثناء شهور ما بعد الولادة (٤٠) هذه السياسة من شأنها أن تتيح للرجال والنساء أيضًا المشاركة الكاملة

فى تربية الطفل دون ضرر بتطورهم فى المجال الوظيفى. يجب أيضًا أن يقوم النظام التربوى بتعريف الأطفال بالصعوبات التى تواجهها النساء فى المجتمع بأكمله بسبب الأشكال الحالية من التفرقة. فبدون أن يكون الأطفال على دراية بالمشكلات التى تواجهها النساء سيصعب تحقيق إعادة صياغة العالمين العام والخاص، بحيث يتم معاملة الطرفين فى كلا العالمين معاملة متكافئة. هذا بالإضافة إلى ضرورة إيجاد حل لمشكلة فقدان الأب التى تتفشى الآن فى المجتمع بأسره. بحيث يحصل جميع الأطفال على فرصة عادلة فى المجتمع، وهذا ما يعنى تحديد الآباء المفقودين، وضمان أنهم سيولون اهتمامهم، وإن كانوا غير قادرين يجب على الحكومة أن تقدم إعانة للمساندة. فبعد وقوع الطلاق لا يجب أن تمر مستويات المعيشة لأى من الزوجين بانحدار خطير. وقتها فقط سيحصل جميع الأطفال على فرصه عادلة فى الحياة (٤١).

تريد "أوكين" أيضًا أن تكفل لكلا الزوجين تخويلاً قانونيًا متساويًا فيما تكسبه الأسرة من دخل. وفى سبيل هذا يجب أن يُقسم المستخدمون أو أرباب العمل شيكات الدفع بحيث يذهب نصف المال إلى الزوجة (أو الزوج فى حالة عمل الزوجة وبقائه هو فى المنزل) والنصف الآخر للزوج (أو الزوجة إذا كانت هى المصدر الرئيسى للدخل). هذه الخطة ستمنح المال للنساء مباشرة نظير عملهن فى المنزل، ولن يعدن بعد ذلك عاملات بلا أجر فى منازل تخضع لسيطرة الذكور(٤٢) . إن حصول المرأة على جزء من دخل الزوج بهذه الصورة المباشرة سيمكن النساء من الحصول على مزيد من الاستقلال عن الرجال، وهو ما سيتيح لهن الدخول الحر الى المجال العام للعمل والسياسة.

خلاصة القول إن هدف المقاربة الأسرية التى لا تفرق بين الجنسين وتمنح الجميع نفس الحقوق المتساوية من شأنها أن تساعد فى إعادة صياغة المجالين العام والخاص بطرق تضمن انضمام النساء بصورة كاملة إلى المجال العام، متوقعين فى الوقت نفسه أن يتقاسم الرجال والنساء – وبالتساوى – أعباء تربية الاطفال والأعمال المنزلية .

٦ - ماكينون: تمكين المرأة

ترفض "كاترين ماكينون" مقاربة تحييد الجنس التى نادت بها "أوكين"، وتدفع قائلة إنه من الضرورى قبل المساواة بين الجنسين فى الحقوق أن يتم تصحيح العلاقات المدعمة للسلطة فى مجتمع يُعرِّف النساء كخاضعات أو تابعات للرجال. وإلى أن يحين وقوع هذا التغيير فإن مجرد منح المرأة حقوقًا متساوية لن يجدى مطلقًا فى التغلب على هذا الاستعباد الذى تعيشه النساء بصفة يومية (٤٣) . وترى أن "المساواة المجردة التى تتصف بها الليبرالية لا تتيح لمعظم النساء سوى ما يزيد قليلاً عما تتيحه التفرقة الاستعبادية للنزعة المحافظة "(٤٤) . والحل الذى تحث عليه "ماكينون" يختص بالتغلب على واقع العلاقات الاجتماعية والسياسية التى تنفى عن المرأة مكانة متساوية مع الرجال. حينئذٍ ستشارك النساء فى تحديد المفاهيم التى تخلق المعايير، كما "ستكون لهن كلمة فى وضع الحدود الفاصلة"(٤٥) .

ومن ثم ترى "ماكينون" أن التصورات الليبرالية المعنية بحل مشكلة المجتمع المدنى بالنسبة للنساء مثل تلك الواردة عند "أوكين" لا تُبصر حقيقة الشرط الماثل بين حصول الأفراد على الحقوق القانونية الكاملة التى تمنحها الدولة، وضرورة تحررهم اجتماعيًا من أى نوع من العوائق التى قد تحول دون استفادتهم الاستفادة الكاملة من هذه الحقوق. فما الفائدة؛ على سبيل المثال؛ من الحق فى التعبير، والفرص، والملكية الخاصة، ناهيك عن حق المقاضاة إذا كان من يقبض على هذه الحقوق يفتقد الصفات التى تمكّنه من الاستفادة الكاملة منها؟ فى هذا المقام، يمكننا إجراء نوع من القياس التشبيهى المألوف بين مأزق شخص فقير وشخص غنى متهمين بالقتل، ويسعون إلى تبرئة أنفسهم فى ساحة المحكمة. يعتقد الكثيرون أن الشخص الفقير المتهم بارتكاب القتل لا يتوفر له ما يتوفر لأحد المليونيرات من فرصة جيدة لتبرئة ساحته من التهمة المنسوبة إليه، والسبب هو الافتقار إلى المال. فبالمال يمكن توكيل محامين مهرة فى إدارة الحبكة القضائية لصالح موكليهم. وهى حقيقة تمتد على استقامتها فى مجال حقوق النساء، حيث يمكن للمرء أن يدفع متسائلاً: كيف يمكن

للنساء؛ حتى فى ظل القوانين التى تمنحهن المساواة فى الفرص؛ أن يستفدن بصورة حقيقية من هذه القوانين فى حين أن الرجال الموجودين دائمًا فى مجال حياة النساء يجدون الطرق لإنكار الفاعلية القانونية لهذه القوانين على النساء؟ لإزالة هذه العوائق تحتاج النساء إلى نوع من القوة الاجتماعية والسياسية التى تمكنهن من إزاحة الرجال عن طريقهن بحيث يصبحن قادرات على الاستفادة الأمثل بما يتوفر لديهن من فرص. تقول "ماكينون":

"إن لم يكن المرء يملك من القوانين ما يمارسه اجتماعيًا فهو لا يملكها قانونيًا"(٤٦).

"No one who does not already have them (rights) socially is granted them legally" .

ولكن ما دام فى مقدور الرجال أن يقيموا العلاقات الاجتماعية بحيث تكون النساء دائمًا تابعات: يتقلدن الوظائف الاسوأ، ويحصلن على نصيب الأسد فى القيام بالاعمال المنزلية الخ، فلا غرو أن يكون الواقع الاجتماعى الذى تعيشه النساء من ذلك النوع الذى يجعلهن غير متساويات فى القوة، والمكانة مع الرجال. فكيف يمكنهن التحرر من هذا الوضع؟ من الصعب الاجابة على هذا السؤال فى ضوء الحقيقة التى تتمثل؛ حسب "ماكينون"؛ فى أن علاقات القوة التى تقمع النساء فى المجتمع المدنى لا تتصف بالتغلغل فحسب بل أيضًا بكونها "علاقات خفية" **invisible**. حيث إن العلاقات الاجتماعية وبخاصة تلك القائمة لتصنع من النساء جوارىَ للرجال تعتبر لدى معظم أعضاء المجتمع بمثابة "الوضع الطبيعى للأشياء(٤٧) . فحياة النساء فى خضوعهن للرجال تُرى وكأنها الواقع الذى لا يمكن تغييره. وبهذا نجد أن النساء متسربلات فى سلاسل تختلف عما عهدناه من سلاسل العبودية التقليدية، إنها سلاسل خفية لا تُرى بالعين. وإذا كان ذلك الشخص المستعبد لا يستطيع أن يرى الأغلال التى يجب أن يحطمها لكى يحرر نفسه فكيف له أن يتحرر؟ الطامة الكبرى أنه إن لم يكن هناك ما يمكن رؤيته من قيود تكبل المرء ، فكيف سيمكننا مجرد القول بأنه مقيد؟

لا شك أن هذا الوضع المريع الذى تعيشه النساء إنما ينبثق عما اختاره الرجال من طرق ينظرون بها إلى النساء ويعاشرونهن على أساسها، ولعل أفضل ما يرمز إلى هذه الرؤية القمعية هو الفن الإباحى **pornography** ، تقول "ماكينون": إن "سلطة الرجال على النساء إنما تعنى أن الطريقة التى يرونهن بها هى التى تحدد من هن النساء. والفن الإباحى هو ما يمثل هذه الطريقة"(٤٨) . فالهدف الأهم فى مخطط الرجال عند تحديدهم لطبيعة النساء هو أن يضعوهن فى وضع يكن فيه هدفًا للإشباع الجنسى الذكورى. والحقيقة أن الفن الإباحى إنما يقوم على تنفيذ هذا الهدف حينما "يحدد طبيعة النساء من خلال ما تبدو عليه المرأة قياسًا على امكانية استخدامها جنسيًا." فالفن الإباحى يرمز إلى كيفية النظر الى النساء بحيث تكون على دراية بما يمكنك عمله إذا ما رأيت إحداهن"(٤٩).

ومن ثم فإن هوية المرأة إنما تنبثق عما يقوم به الرجال من وضع النساء فى "مرتبة سفلى" حيث يصبحن أهدافًا للاستخدام الجنسى الذكورى"(٥٠) . فالنوع **gen-der** بتلك الصفة التى يحددها الرجال بالنسبة للنساء إنما يشير إلى حاجة الرجال إلى السيطرة على أجساد النساء من أجل متعتهم، ولهذا السبب يحتفظ الرجل بوضع السيطرة عليهن(٥١) . وفيما يتوافق وهذه الرؤية للنوع فإن الفن الإباحى يحول المرأة إلى شىء يمكن اقتناؤه واستخدامه "(٥٢) . ولكن من السخرية ألا نجد اغتصاب المرأة فى الفن الإباحى موحيًا بحالة يُفترض أن ترفضها النساء. فالحقيقة أن النساء يصورن فى المواقف الجنسية العنيفة **hard-core pornography** على أنهن راغبات فى أن يكن مُقيدات، مستمتعات بما يقع عليهن من اعتداءات تتسم بشراسة قد تصل إلى حد القتل. أما فى المواقف الجنسية الخفيفة **soft-core pornography** تظهر النساء متصفات بالشبق، وراغبات فى أن يكنّ أهدافًا للمتعة الجنسية للرجال.(٥٣) فى كلتا الحالتين يصور لنا الفن الإباحى النساء على أنهن لا يحصلن مطلقًا على ما يكفى من اغتصاب، وذلك لأنهن لا يشبعن أبدًا من المتعة الجنهسية التى تتأتى لهن من هذه الخبرة. ومن ثم فالرجال بما يقومون به من إضفاء البعد الجنسى على عملية إخضاع النساء إنما يخلقون وهمًا حول استمتاع النساء بمكانتهن الأدنى، وبالتالى فإن

النساء على المستوى الفعلى لا يشبهن العبيد فى الجنوب القديم؛ حيث كان الكثيرون منهم يحلمون بالفرار من سادتهم؛ بل هن متقبلات عن طيب خاطر لما هن فيه من تفرقة، وانعدام مساواة بدون ولو إيماءة واحدة تدل على احباطهن من هذا الوضع. ولا يقف الأمر عند هذا الحد من استعباد الرجال للنساء من خلال هذه الوسائل، بل الحقيقة أن عبوديتهن هذه ليست مما يستحق الاهتمام من المجتمع بأسره، ومن ثم ليست هناك حاجة إلى مناقشة ما يتوجب علينا من إيجاد مساواة فى القوة بين الرجال والنساء فى المجتمع. فالفن الإباحى يشير إلى أن الدور الطبيعى للنساء هو العبودية، دور تقبله النساء، ومن ثم تغدو الدعوة إلى التحرر مجرد ترهات.

وبالنسبة لـ "ماكينون"؛ ولكل شخص متفهم؛ تمثل هذه الرؤية اغتصاباً كاملاً ومأساة بكل ما تعنيه الكلمة abolute outrage. فنحن على كل حال نعيش فى مجتمع مكرس لحرية الجميع، ولكن حتى ونحن ندّعى ذلك فإننا نقبل بأشكال مشينة من الإرهاب الموجه إلى نصف المجتمع. ولتغيير هذا الوضع من الضرورى أن نميط اللثام عما يسببه الفن الإباحى من ضرر على النساء. فأى عمل يمت بصلة إلى الفن الإباحي؛ حسب "ماكينون"؛ إنما يقوم من أجل تحديد الطريقة التى يرى بها الرجال النساء كشخصيات ضعيفة خائرات القوى جاهزات للاستخدام فيما يرضى حاجات الرجال(٥٤) . ومن ثم يعد تحليل أثر الفن الإباحى مسألة ذات أهمية بحكم كونه أحد أشكال النشاط الذى يُشّرع به الرجال ما يقع على النساء من ضرر حقيقى. ذلك الضرر الذى يمنعهن كطبقة من المشاركة الكاملة فى المجال العام. والحقيقة أن قائمة الأضرار المرتبطة بالفن الإباحى طويلة للغاية. فهو مثلاً؛ حسب ماكينون؛ يضر بالنساء اللاتى يقمن بالأفلام الإباحية. فهن لسن سوى جاريات للذة الجنسية، غالباً ما يكن مجبرات على أداء عديد من الأفعال الضارة، والفظة(٥٥) . فالفن الاباحى يرتبط بما يمارس على النساء من اعتداءات بدنية لا تخلو من الاغتصاب (٥٦) . وهو كذلك يضر بقدرة الرجال على الارتباط بالنساء كآدميات ذوات حاجات حقيقية، ووجدان حقيقى. حيث فى المقابل، عندما يُنظر إلى النساء من خلال عدسات الفن الإباحى فهن لسن سوى ألعوبة فى فنتازيات ذكورية شريرة وبربرية (٥٧).

عمومًا يعد الفن الإباحي؛ حسبما ترى "ماكينون" نوعًا من الممارسات التى تكرس إخضاع الرجال للنساء على نحوٍ متواصل وبأقصى ما يمكن من طرق وحشية. وعلينا أن نحرر النساء من هذه المؤسسة الشنيعة القامعة. ولكن كيف؟ تصعب الإجابة على سؤال كهذا طالما أن هناك فى الوقت الحاضر عجزًا وإخفاقًا عامًا من المجتمع فى رؤية الفن الإباحى بوصفه انتهاكًا للحقوق المدنية للنساء، مثلما حدث؛ على سبيل المثال؛ من اعتبار ما كان من عدم الحصول على المرافق العامة– قبل ان يحظر القانون مثل هذه الممارسات– انتهاكًا للحقوق المدنية للأمريكان الأفارقة. ومن ثم فلكى نجعل النساء يحرزن تقدمًا سياسيًا وإنسانيًا، فمن الضرورى؛ حسب ماكينون؛ أن "نُعرِّف الفن الإباحى بصفته إحدى ممارسات التمييز بين الجنسين، وانتهاكًا لحقوق النساء المدنية، والنقيض للتكافؤ الجنسى sexual equality."(٥٨) .

إلا أنه فى المجتمع المدنى الليبرالى الحديث دائمًا ما تستخدم حماية حرية التعبير لمجابهة الزعم بأن الفن الإباحى يعد انتهاكًا لحقوق مدنية. فالحقيقة أن "ماكينون" قد وضعت؛ بالاشتراك مع "أندريا دوركن" Andrea Dworkin قانونًا أجازته مدينة "انديانابولس" Indianapolis من شأنه السماح لكل من يستطيع إثبات أن هذا الفن الإباحى قد سبب لهم ضررًا– بمن فى ذلك المشاركون فى صناعته، والمستفيدون منه– أن يتلافوا ما أصابهم من خسائر بسبب انكار حقوقهم المدنية، وأيضًا أن يتم إيقاف إنتاج أو عرض هذا الفن الإباحى. وقد أُسقط هذا القانون من قبل محكمة الاستئناف الأمريكية بناءً على التعديل الأول لحماية الحق فى التعبير (٥٩) .

يبين هذا المثال ما يوجد من ميل عام لدى المحاكم إلى رؤية الفن الإباحى بصفته "مجرد كلام" only words قد يكون مشينًا للنساء، لكنه لا يمارس التمييز ضدهن(٦٠) إنه كلام ينم عن أفكار قد تشكل إساءة، لكن الكلام المشين ليس بالضرورة مؤذيًا. غير أن هذا الكلام ليس مجرد أفكار؛ من وجهة نظر "ماكينون"؛ فهو يمثل ممارسات اجتماعية ضارة تنفى عن النساء حقوقهن الكاملة كمواطنات. علاوة على ما يتيحه هذا الكلام من أنشطة ترهب النساء، وتعاملهن بوحشية. باختصار إن لغة الفن

الإباحى إنما ترمز إلى نظام من السلطة تماماً مثل نظام التفرقة العنصرية فى الجنوب القديم يجعل النساء بلا قوة وغير متساويات مع الرجال(٦١) . ولهذا السبب فإن هذا الكلام ليس مجرد كلام مشين بل هو كلام يمارس تمييزاً، ولابد من حماية النساء منه عن طريق القوانين التى تضمن لهن حقوقهن المدنية.

والسؤال الذى قد يتبادر إلى الذهن هنا هو : ما إذا كنا لا نقوم بالفعل بحماية النساء من الفن الإباحى عن طريق قوانين الفُحْش **obscenity laws**. فهذه القوانين على أية حال أحياناً ما تستخدم فى حذر ما قد تعتبره "ماكينون" فنًّا إباحيًا، إلا أنها ترى أن قوانين الفحش تقوم فى منطقها على أساس ما يسود من معايير اخلاقية. ولأن المعايير الاخلاقية السائدة تميل الى محاباة ما يقع على النساء من اخضاع مستمر من قبل الرجال، فإن هذه القوانين لن تفعل سوى تدعيم ما هو قائم من انشطة إباحية.(٦٢) ورداً على "ماكينون" قد يدفع البعض قائلاً بأن المشكلة فى قوانين الفحش ليست فى كونها تمثل معايير ذكورية وحسب، بل فى كونها تطرح إشكالية تحديد الإباحى من غير الإباحى. فهل قصة "هنرى ميلر" **Henry Miller** إباحية؟ أو هل مجلات **Playboy** أو **Playgirl** إباحية ؟ الإجابة على هذه الأسئلة تأتى فى سطور طويلة مشتملة على اختلافات بين النساء، وأيضاً اختلافات بين الرجال.

مهما يكن الأمر، فإن الفن الإباحى بالنسبة لـ "ماكينون"، ولكونه شكلاً من أشكال التمييز الظالم ضد النساء، يجب ألا يُمنح الحماية عن طريق مخولات حرية التعبير لأن الدولة عندما تفعل ذلك إنما تبيح نوعًا من التمييز القائم على الجنس(٦٣) ومن ثم فإن مقاربة "ماكينون" لتمكين المرأة تتمثل فى كسب المجتمع إلى صفها فيما يتعلق بالحاجة الى التسليم بوجود كلام معين يحدد للناس، بمن فيهم النساء، واقعًا اجتماعيًا مستمراً فى إخضاعهم وقمعهم. لذا فهى عندما تقاطع الفن الإباحى للأطفال لا تقاطعه، كما فعلت المحكمة، على أساس انه "إذا كان الضرر الذى يسببه الكلام يفوق قيمته، يمكن تقييده بوسائل محددة بدقة،" بل على أساس أن الفن الإباحى للأطفال يُخلد من انعدام المساواة فى القوة بين الأطفال

والكبار.(٦٤) فـ/ "ماكينون" تنادى بطريقة جديدة لمناقشة فكرة حرية التعبير بحيث لا تمنح العديد من الجماعات المختلفة ، مثل النازيين Nazis، والكوكلوكس Klansmen (*) ، والقائمين على الفن الإباحى حرية مطلقة فى التعبير، بل من المفترض أن يكون كلامهم مقيداً بحكم أنهم يسعون إلى إيقاع الضرر بأناس ظلوا فى سياق وقائع معينة من تاريخنا فى أوضاع استعبادية.(٦٥) طبقًا لهذه الرؤية إذن هناك حقوق بعينها؛ ما يعنينا هنا الحق فى إنتاج الفن الإباحى- لن تعود محمية تحت مظلة حرية التعبير.

ولكن تبقى هناك مشكلة رئيسية فى رؤية "ماكينون"، ولفهم هذه المشكلة، دعونا الآن من الصعوبات التى من شأن الخصوم الليبراليين لـ "ماكينون" أن يثيرنها مثل قضية تحديد طبيعة الفن الإباحى خاصة عندما نتعامل مع أعمال فنية. ولندع جانباً أيضًا ما قد يزعمونه خصوم آخرون لها من أنه إذا سرنا خلف ما تقوله "ماكينون" لن يكون مستبعداً أن ينتهى بنا الحال إلى تعريض الكلام السياسى أيضًا إلى الخطر. ولكن حتى بعد أن ننحى هذه القضايا جانبًا، ستبقى هناك مشكلة غاية فى الاهمية ألا وهى: هل تصنيفنا الفن الإباحى انتهاكًا للحقوق المدنية يعد كافيًا لتغيير علاقات القوة التى تهين النساء وتحابى الرجال؟ هذا هو السؤال الذى يبدو أن "ماكينون" تتركه دون أن تطرقه. وهو الموضوع الذى سيتم تناوله فى الجزئيات الثلاثة التالية، وذلك من خلال ثلاث طرق راديكالية مختلفة: **الأولى** من وجهة نظر خلق حوار إنسانى عام، **والثانية** من وجهة نظر الاحتياج إلى ثورة سياسية على غرار ما رآه ماركس، **والثالثة** تقوم على افتراضات نيتشويه.

٧ - إلشتاين : حوار العدالة

يفترض أن تبدأ مقاربة "إلشتاين" فى إعادة صياغة العلاقة بين العام والخاص بفهم المرأة لما هو مهم وذو مغزى فى الحياة. لمعرفة عقول النساء بهذه الطريقة يجب

(*) الكوكلوكس : جمعية سرية أمريكية نشأت بع الحرب الأهلية لترسيخ سيطرة البيض على الزنوج (المترجم) .

ألا نحولهن إلى أحد منتجات ما يسمى بالقوى الاجتماعية الخارجية المتأصلة فى إحدى النظريات المجردة، بل علينا ان نتجاوز ذلك الى تعلم ما يشكل بالنسبة لهن، ومن خلال تعهداتهن الخاصة، المنافع الأساسية التى تجعل من حياتهن حياةً ذات أهمية.(٦٦) والمعرفة من هذا النوع بالذات إنما تتأتى من النقاش والحوار مع النساء حول حياتهن، والطريقة التى يرون بها ما يحيط بهن من وقائع مدعمة أو معوقة، وذلك فى سعيهن وراء ما هو مهم بالنسبة لهن. وتشير مقاربة "إلشتاين" إلى مناقشة تتضمن النساء من وجهات نظر متنوعة بمن فيهن من تدعمن الإجهاض ومن تعارضنه. وهذه المناقشة لن تكون قسرية أو محبوكة بل ستتميز بالانفتاح على وجهات النظر التى قد لا يكون المرء طرفًا مؤيداً لها، والنتيجة ستتمثل فى مفهوم للمجال الخاص يمكّن للنساء جميعًا أن تدعمنه، وأيضاً تقديم اقتراحات فيما يخص طبيعة المسئوليات التى سيتولاها الناس فى المجال العام. (٦٧)

وإذا افترضنا ان هذا النقاش قد أخذ مكانه على أرض الواقع، بماذا سيفيدنا بصدد طبيعة الطريقة التى يرى النساء من خلالها الحياة؟ وما النتائج المتوقع أن تأتى فى صالح إعادة صياغة العام والخاص؟ هناك هدف رئيسى لهذا الحوار يتمثل فى التوصل إلى وجهة نظر مختلفة لدى الرجال، بل وجعلها جزءاً من الحياة العامة بخصوص إدخال النساء فى قضايا الأخلاق والسياسة. نرى هنا أن "إلشتاين"؛ طبقًا لهذه الرؤية؛ إنما تعتنق مواقف كارول جيليجان **Carol Gilligan** التى قالت– بتعبير "إلشتاين": إن الحياة الأخلاقية للنساء تتأصل فى "وجود نوع من الهَمّ بالآخرين، ومسئولية، وعناية، والتزام نحوهم، ومن ثم هناك لغة أخلاقية تختلف بعمق عن النماذج الرسمية والمجردة للأخلاق المحددة فى ضوء مبادئ مجردة."(٦٨) وتأييد "إلشتاين" لـ "جيليجان" ينم عن أخلاق الرعاية والمسئولية، وهو ما نحتاج إلى مناقشته بصورة أكثر تفصيلاً.

فوجهة نظر "جيليجان" أن النساء يتناولن القضايا الأخلاقية من زاوية أخلاق العناية أو المسئولية وهذا التوجه نحو المشكلات الاجتماعية إنما يشير إلى أن النساء

يشكلن هويتهن من خلال أنشطتهن التى تسعى للحفاظ على الانتماء إلى الآخرين.(٦٩) فى المقابل نجد الرجال يتقربون إلى الآخرين من منطلق السعى إلى بلوغ التكافؤ أو إلى وضع يتعامل فيه الجميع بالطريقة نفسها فيما يتفق ومفهومًا مشتركًا عن الحقوق. وفى سبيل ذلك لابد للرجال أن يتعاملوا مع الآخرين من زاوية الموضوعية والاستقلالية الفكرية intellectual objectivity and detachment، وإلا فبدون هذه الصفات سيتعرض نسق الحقوق والمبادئ الذى يسعى الرجال لبلوغه إلى خطر الانحياز الانفعالى emotional bias. غير أنه لكى نحقق هذه الاستقلالية من الضرورى أن نخلع عن تلك القيم التى تشدد عليها النساء؛ مثل العناية بالآخرين؛ مكانة الصدارة. وبالتالى نجد الرجال أقل اهتمامًا بتحقيق روابط attachments مع الآخرين، فهوية الذكر ترتبط أكثر بالانفصال separation وغياب الأواصر العميقة مع الآخرين، وهو الأمر الذى تسعى إليه النساء.(٧٠) .

فالرجال والنساء يتحدثون لغات مختلفة: النساء يتحدثن بلغة الرعاية والمسئولية، فى حين يستخدم الرجال لغة القواعد والحقوق المجردة. وفى اتباعها لـ "جيليجان" كان لـ "إلشتاين" أن تسعى للتأكيد على أن الحوار الذى ترسى دعائمه يضم صوت المرأة، وبالتالى فهو أيضًا؛ أى الحوار؛ يحيط الرجال بإطار من أخلاق العناية والمسئولية.

ولا شك أن هذه الرؤية تعد ذات أهمية رئيسة فى فهم السبب الذى تغدو الأسرة من أجله بالنسبة للنساء والرجال معًا ذات أهمية شديدة للمجتمع. فالأسرة تعد غاية فى الأهمية فى سبيل المحافظة على شعور الأطفال بآدميتهم. فالحقيقة أنه بتوفير الحب والرعاية والتغذية فإن الإطار الأسرى يطور ويوسع من أفضل القدرات الإنسانية داخلنا. فالطفولة التى تقوم على الحب تخلق لدى الأطفال شعورًا بالمشاركة الوجدانية والحُنُوّ والعطف. فبدون هذه الصفات سيفتقد الأفراد عندما يكبرون "مقدرتهم على تحقيق الهوية الإنسانية." إلا أنه لا يمكن لهذه الصفات المهمة؛ بما تمثله من أهمية شديدة بالنسبة لمجتمع يسعى لتدعيم كرامة وحرية الآخرين؛ "أن تتحقق إلا فى سياق تلك العلاقات الخاصة للحياة الأسرية (٧١) .

لذا فإن الحجة النسوية التى تدفع بها "إلشتاين" تتطلب أن تعمل النساء والرجال على تقوية الأسرة. ولكى يتم ذلك من الضرورى أن ندعم أهمية دور الوالدين على مستوى المجتمع ككل، وذلك بمقاومة القوى المختلفة فى المجتمع التى "تُحدث تآكلاً أو إفقاراً أو وئداً لازدهار أكثر روابطنا الإنسانية أهمية."(٧٢) وبمجرد تعرفنا على أهمية الأسرة يمكننا أن ننتقل إلى المجال العام لنناقش تلك العناصر التى يجب أن تكون جزءاً من المجال العام لكى نضمن أن تجربة المجتمع يمكن أن تتحول إلى بيئة يجد الأفراد فيها أساساً لحياة كريمة وإنسانية.

ما الذى يشكل ذلك المجال العام الحيوى الذى يمكن فيه تحقيق هذا الهدف؟ ترى "إلشتاين" أن المجال العام يتألف من تنوع واسع من الناس الذين يشكلون المجتمع ويضعون سياساته من خلال الانخراط فى حوار مع بعضهم البعض بصدد تحديد أفضل ما فى صالح المجتمع. "فأينما وُجِد نفرٌ من المواطنين يجتمعون من أجل العمل المشترك فى سبيل غايات يناقشونها ويفصحون عنها على الملأ، تكون هناك مواطنة."(٧٣) والحقوق دور مهم هنا، فهى لا تنبعث بدرجة كبيرة من تصور "رجولى" ومجرد عن المساواة بقدر ما تنبعث من الحاجة إلى حماية الناس من اعتداءات السلطة العامة بحيث يكون كل فرد قادراً على مشاركة الآخر وجهات نظره فى مجرى تحديد الحاجات العامة والمشتركة (٧٤).

بالإضافة إلى ذلك فإن هذه الخبرة فى المواطنة إنما ترتبط بإمكانية التحويل التى تحققها الحياة المدنية. فعندما ينخرط الرجال والنساء معًا فى تشاور لإعادة تحديد العلاقة بين العام والخاص، بحيث يمكن للجميع أن يعاملون بكرامة، أو عندما يعملون معًا لإيجاد صيغ لتحقيق هذه الغاية، فمن الوارد جداً أن يُجرى الرجال والنساء تغييرات تجعل من الممكن تحقيق مشاركة كاملة للمرأة فى الحياة العامة، فى حين تُعزز فى الوقت نفسه من مواقف الرجال. ومن ثم فإن النظرة النسوية التى لا تتسم بالتفتح فيما يخص إمكانية تغيير الرجال والنساء هى رؤية مغرقة فى العدمية nihilistic، والسبب أن تلك السياسة "لا تؤمن ... بمثُل التبادلية الحقيقية."(٧٥)

لماذا سيكون لهذا الحوار الذى تحث عليه "إلشتاين" أن يحقق تلك التغييرات التى تأمل هى فيها؟ من الواضح أنها تفترض أن الحوار الحقيقى يتوقف على إمكانية وجود أخلاق العناية، والتى يصغى الأفراد فى ظلها- وعن طيب خاطر- إلى بعضهم البعض محاولين إيجاد طرق لإنجاز مصالح مشروعة. وباتخاذها هذه المقاربة ترسم "إلشتاين" خريطة لسياسة المواساة compassion"التى توضح أنه "لا خير فيما هو سائد من انتزاع الإنسانية، وتدمير الآخرين."(٧٦) والحقيقة أنها تأمل فى سياسة تتكامل بأخلاق العناية والمسئولية فى سبيل خلق مجال عام يقوم على مفاهيم أخلاقية تفضى إلى المواطنة، أو رغبة من جانب الناس فى تدعيم بعضهم البعض فى الحفاظ على تلك الظروف أو الشروط التى تضمن العدالة للجميع.

مفهوم واضح للمُثُل والواجبات المطلوبة فى سبيل إحياء عالم عام حقيقى، نظام حكم اخلاقى قد لاحت بوادره الدالة عليه متمثلة فى: السلطة، الحرية، القانون العام، الفضيلة المدنية، فكرة المواطن- جميع تلك المعتقدات والعادات والصفات المكملة لنظام سياسى.(٧٧)

"A clear notion of what deals and obligations are required to animate an authentic public, an ethical polity, must be adumbrated: authority, freedom, public law, civic virtue, the idea of the citizen-all those beliefs, habits, and qualities which are integral to a political order" .

وتبعاً لـ "جيليجان" فإن أساس استعادة مجتمع مدنى عادل للجميع رجالاً ونساءً إنما يمثل سياقاً يكون لدى الناس فيه هَمٌ حقيقى ببعضهم البعض.

وبالطبع هناك مشكلة مهمة تنبثق عن موقف "إلشتاين"؛ فهى تصور وبلطف نوع الحوار والنتائج الخاصة بسياسة تتضمن أخلاق العناية عند "جيليجان". تلك السياسة التى ستغير الناس بحيث يمكنهم؛ وفى إطار من العناية والمواساة المتبادلة؛ أن يخلقوا مساحات للمواطنة يوجد فى ظلها هَمٌ مشترك بحماية الحقوق والاعتراف بحاجات الآخرين. إلا أن إحدى المشكلات الرئيسية التى تعترى هذه المقاربة تتعلق بما يجب

أن يأتى فى الأولوية: القبول العرفى للحقوق، أم أخلاقيات العناية والهم المتبادل؟ هل يمكننا الاعتماد على العناية والاهتمام لخلق نظام قادر على مساندة الحقوق فى المجتمع المدنى؟ أم أننا فى حاجةٍ أولاً لأن يكون لدينا توجه حقوقى مؤسس ومكرس على نحو جيد، مثلما جاء فى تصوير "جيليجان" للغة الرجال؟ ماذا لو كانت أخلاق العناية ليست بما يكفى من القوة لإتمام عملية تغيير الناس التى تأمل "إلشتاين" فيها؟ ومن ثم: أليس من الأفضل أن نقلل الاعتماد على حوار المواساة ونعتمد أكثر؛ وفق "جيليجان": على الآلية الرجولية التى تدعم الحقوق بصورة مجردة ومنصفة، وبطريقة هوبزية Hobbesian (ذكورية)؟ أم تُرانا نلقى حتفنا من البداية إن اتخذنا هذه المقاربة؟ هل يمكن للفشل فى السماح للغة المرأة بأن تُسمع كاملة أن ينفى فرصة إيجاد مساحات للمواساة التى تعد ضرورية للغاية فى الحفاظ على شعور داخل الناس بمسئوليتهم تجاه بعضهم البعض؟

أو ربما كان للمنحيين: الحقوق والعناية ، أن يُنسجا معًا ويدعما بعضهما البعض بالتبادل. وكما دفعنا فى الفصل الأول بأن المجتمع المدنى يقوم على أساس من الاحترام لكل من الحقوق التى تؤمّن الاختيارات الفردية والفضائل المدنية؛ مثل التسامح والاحترام المتبادل؛ التى تحفظ أساس المجتمع والشعور بالعناية الذى تنادى به "إلشتاين".

٨ – هارتسوك، والرؤية النسوية الماركسية

فى مناقشتنا لهذه الرؤية نقوم بالبحث فى عمل نانسى هارتسوك Nancy Hart-sock التى تقدم لنا فى كتابها "**المال والجنس والسلطة**-Money, Sex and Power"(٧٨) تحليلاً للوضع الذى تجد النساء فيه أنفسهن من "وجهة نظر نسوية." فى وضعها لوجهة النظر هذه تتخذ ما تراه مقاربة ماركسية لتحليل المجتمع. خاصة أنها تعتقد أنه بالنظر إلى المجتمع من وجهة نظر النساء بالطريقة نفسها التى نظر ماركس من خلالها إلى المجتمع من وجهة نظر الطبقة العاملة تظهر هناك وجهة نظر متميزة عن التفوق الذكورى، تلك النظرة التى يمكن أن ترسى قواعد نقد فعّال للمؤسسات،

والأيديولوجية الفالوقراطية(*) phallocratic التى تشكل النموذج الرأسمالى من الأبوية."(٧٩) ما الذى سيظهره هذا النقد؟ تعتقد "هارتسوك" أن النساء فى قيامهن بتحليل تجريتهن سوف يفهمن الطريقة التى يبنى بها الرجال علاقة الهيمنة مع النساء. فى هذا السياق لن يقف الأمر عند حد الفهم لهذه العلاقات بأنها ضارة وغير انسانية، بل سيدركن نتيجة لهذا الفهم إمكانات التحرر من الوضع القهرى الذى يعشن فى ظله. وبذلك قد لا يعد التسامح ممكنًا مع كل ما استخدم من حجج أيديولوچية لتبرير هذا القمع. والحقيقة أن من يقع عليهم هذا القمع- متمثلين فى النساء عند هارتسوك، والعمال عند ماركس سوف ينقلبون ضد من يستخدمون هذه التبريرات فى سبيل استمرار الوضع الراهن the status quo (٨٠) .

إذن ما العناصر الأساسية للنظرة الطبقية التى يمكن أن تكون بمثابة الأرضية التى تقف عليها النساء كطبقة تشكل تحالفًا سياسيًا فعالاً سيغير وبصورة راديكالية نظام المجتمع القائم، بحيث يمكن للنساء أن يتحررن كليةً من وضعهن التابع ؟

إن بناء وجهة نظر "هارتسوك" النسوية يأتى فى سياق مجتمع رأسمالى، حيث يجد معظم العمال أنفسهم ينتجون السلع لطبقة ملاك تحتكر الأرباح التى تنتج عن

(*) الفالوقراطية، والفالوقراطى: اشتقاقات جديدة تماماً ليس فى العربية فقط بل فى الإنجليزية كذلك. وقد أردنا نقلها كما هى لكى ننقل معها ما يحدث فى اللغات من حرية تصرف وتركيبات جديدة تأتى فى أعقاب كتابات ووجهات نظر معينة قد تصحب ما تصحبه من ابتكارات وابداعات وأيضًا أنواع من الغرائب. وهاهى الكتابة النسوية تطالعنا بهذا المصطلح الذى وما يدرينا قد يصبح فى العربية فيما بعد مثله مثل مصطلحات الديمقراطية، والبيروقراطية، وايضاً التيموقراطية التى وردت فى الفصل الثانى من هذا الكتاب فى تناول افلاطون للانظمة الفاسدة.

والواضح بالطبع أن الفالوقراطية مأخوذة من كلمتين فى الانجليزية هما phallo التى بلا شك نوع من التحوير لكلمة phallic صفة تشير إلى عضو التذكير عند الانسان من Phallus أى الذكر أو القضيب لاسيما فى الصور الدالة على فحولة الرجل والشق الثانى من الكلمة - cratic التى عهدناها فى المصطلحات المشابهة bureaucratic democratic الخ. وأخيراً يشير المصطلح كما هو واضح من السياق وأيضاً مكونات الكلمة إلى الذكورية بالمعنى السلبى للكلمة وما تحمله من ابوية وسيطرة واخضاع للنساء. ولحداثة المصطلح والروح الابتكارية التى تحيط به، و وأيضًا لعدم وروده فى أى قاموس أو معجم اردنا نقله كما هو وسنستخدمه بنفس المقابل فى العربية إذا ما ورد فى السياق مرة أخرى. (المترجم) .

عملهم، مستخدمة هذه الأرباح فى تعزيز مكانتها وقوتها فى المجتمع. والمرأة دون اختلاف عن الرجل هى أيضًا منتجة للسلع فى المجتمع، ولكنها أيضًا، وبخلاف الرجل، منتجة لعديد من الخدمات المتنوعة داخل الوضع الأسرى مثل الاعمال المنزلية والتغذية .. إلخ.(٨١) وبذلك لا يقتصر الأمر على كونها تعمل اكثر من الرجل، بل نجد ان جزءاً كبيراً من عملها مكرس فى أعمال منزلية شاقة ومقيتة.(٨٢)

والتفريق فى أدوار العمل هو أساس ذلك الصراع الحاد بين الرجال والنساء، إنه صراع يفصح عن نفسه فى حقيقة مؤداها أن النساء بخلاف الرجال قادرات على إيجاد أواصر اجتماعية حميمة مع الآخرين. وحقيقة أن الرجال مرتبطون بشكل وثيق بإنتاج السلع، فى حين ترتبط النساء بتوفير الخدمات داخل الأسرة- إنما ترمز فى الواقع إلى أن النساء أكثر عرضة لأن يرينَ أنفسهن مرتبطات- فى إطار علاقتهن بالآخرين- بمن يعتمدون عليهن. والسبب بسيط، فعمل النساء داخل المنزل يعد مسألة أساسية للحفاظ على حياة كل عضو من أعضاء الأسرة، حيث يقمن بطهى الطعام، وترتيب المنزل، ورعاية الأطفال ... الخ. إنها تلك الأنشطة التى يُعد الرجال؛ المنخرطين فى إنتاج السلع خارج المنزل- أقل ألفة بها.(٨٣) كما أن النساء من ناحية اخرى مربوطات أو مقيدات بصورة مباشرة بأسرهن، وذلك بسبب ما يجب أن يقمن به من عمل داخل المنزل. وبهذا الدور فإن النساء يساعدن الآخرين فى أن يتطوروا إلى كائنات بشرية ناضجة، وفى سبيل ذلك لابد أن يكرسن اتجاهًا مؤداه العناية والهمّ بالآخرين.(٨٤) .

وهذه الروابط التى تربط النساء بأسرهن نجدها تتدعم بصورة قوية عند الفتيات دون الأولاد. فالبنات يتعلمن دورهن من أمهاتهن اللاتى دائمًا ما يكن حاضرات، فى حين أن الأولاد لا يتعلمون دورهم من آبائهم لأنهم غائبون معظم الوقت، وهى الحقيقة التى تعد ذات أهمية فيما يخص الطريقة التى يرى الذكور بها العالم. فالأولاد نتيجة لتكوينهم الاجتماعى يكونون أقل استعداداً من الفتيات لأن يكونوا قادرين على تحديد طبيعة العالم فى ضوء أواصر مباشرة. وبالتالى فهم؛ خلافًا للبنات اللائى تتميز

علاقتهن بالاستمرارية، وكذلك بالاتصال الشخصى؛ يميلون إلى فصل أنفسهم عن الآخرين.[٨٥] تقع هذه الخبرة متزامنة ومصاحبة لتطور الهوية الجنسية لدى الولد. فالولد فى البداية يقترن بأمه بشكل وثيق، لكن المجتمع من خلال المؤسسات المختلفة التى تقوم بالتنشئة الاجتماعية يُذكّره أن الرجولة تقتضى به أن ينفصل عن أمه. وهو يفعل ذلك بإقامة "عوائق ضد الأنوثة" كأن يرى أمه مثلًا "ككائن شرير."[٨٦] فالولد يبنى شعوره بذاته من خلال إرساء نوع من العلاقة العدائية تجاه أمه، لكن هذه العلاقة تصبح بمثابة النموذج الأُولى للعلاقات الذكورية بصفة عامة. وبناء الذكر لذاته فى إطار من التعارض مع اقترانه بأمه ... إنما يرسى ازدواجية عدائية نزّاعة للقتال فى قلب كلٍ من المجتمع الذى يبنيه الرجال، والرؤية الذكورية العالمية التى على ضوئها يفهمون حياتهم.[٨٧] هذه الخبرة هى أساس حجة هارتسوك القائلة بأن المسارات التطورية للأولاد تأخذ مجرًى خاصًا تكون فيه هوية الولد هى مجرد وظيفة تعكس الحاجة إلى تحديد ذاته بما يتعارض مع الآخرين. وهى تدفع بأن هذا الميل "يتردد صداه عبر بناء كلٍ من المجتمع الطبقى، والرؤية الذكورية العالمية، مسفراً عن ازدواجية متغلغلة ومتراتبة توجد فيها علاقة "نحن" ضد "هم"[٨٨] .we versus them.

فالمنظور الذكورى لـ "نحن" ... ضد ... "هم"، هو ما يرسى أسس الطريقة التى يقوم من خلالها الصوت الذكورى المسيطر بتنظيم المجتمع. فالرجال يحددون هويتهم فى ضوء ما يحملونه فى أذهانهم من عالم عدائى. "فالذكورية تتأتى وبالتأكيد عن طريق معارضة العالم الواقعى للحياة اليومية، بالهرب من التواصل مع العالم النسائى فى المنزل إلى العالم الذكورى فى السياسة أو الحياة العامة."[٨٩] وبالطريقة نفسها نجد أن روابط الصلة التى تُخلّقها النساء تُوجهِهن نحو السعى الى كسر عقلية الـ "نحن" ضد "هم" حيث ينتقلن فى المقابل إلى وضع يوجد فيه شعور بالتواصل، والاجتماعية بين الناس. وهو التوجه الذى يعد فى حقيقة الأمر أساساً لتعرض النساء للمنظور الذكورى بصفته منظوراً منحرفًا فى حاجة إلى تغيير.[٩٠] ويأتى الرد الذكورى على الطموح النسائى فى الاجتماعية بالرفض القاطع لهذا الامل. فالرجل قد

تربى اجتماعيًا على أن يفصل نفسه عن أمه وعن أى بُعد من الاجتماعية المرتبطة بحياة الأسرة. وهذه الخبرة هى الأساس الذى يترتب عليه "نقص عميق فى التقمص العاطفى، ورفض الاعتراف بكيان الآخر."(٩١) ولمنع النساء من تحقيق برنامجهن الاجتماعى يحاول الرجال عزل النساء عن بعضهن البعض على أمل أن يوقفوهن عن بناء مجتمعات طبيعية. وفى سبيل هذا يبنى الرجل المجتمع بحيث تبقى النساء وحدهن مع أطفالهن منعزلات عن بقيه المجتمع. وهنا وبدون التواصل والتفاعل مع نساء أخريات تعمل النساء بمفردهن فى المنزل يخدمن الآخرين ويحرمن أنفسهن من التواصل مع المجتمع. ومن ثم تصبح الغلبة فى النهاية لرؤية الرجل، بينما ترمز الأنشطة التى يقمن بها النساء فى الأسرة كأمهات "إلى قتل الحياة"، وإلى تشويه ما كان من الممكن أن يصير نشاطًا ابداعيًا واجتماعيًا الى شرك قمعى، وترمز أيضًا إلى تدمير إمكانية تحقيق الروح الاجتماعية الماثلة لدى النساء من خلال تحديد ذاتهن فى إطار العلاقات."(٩٢) .

إذن من وجهة النظر النسوية يمر الرجال والنساء – وفقًا لأدوار العمل المختلفة – بخبرات مختلفة فى الحياة، هذه الخبرات هى أساس صراع راديكالى يفضى إلى نفى الحرية، والإنسانية عن النساء.(٩٣) وبناءً على هذه العواقب المؤلمة للنساء تصبح هناك حاجة إلى تغيير اجتماعى واسع، وبعيد المدى."(٩٤) فما جوهر هذا التغيير؟ نظرًا لأن مصدر الصراع هو ذلك التقسيم المدمر للعمل بين الرجال والنساء فلابد من إلغاء هذا التقسيم فى المجتمع الجديد. فمن المفترض إذن أن يتم تعديل عملية صنع الاقتصاد برمتها بحيث ينتهى تقسيم العمل الذى ينتج صراعًا يمثل ضررًا بالغًا على النساء. وفى سبيل هذا يجب إلغاء الملكية الخاصة، أو ملكية السياق الصناعى من قبل الرأسماليين، بالإضافة إلى حاجتنا وقتها إلى "مصادرة سلطة الدولة" وإلى "صراع طبقى طويل ما بعد ثورى"(٩٥) a lengthy post-revolutionary class struggle .

إن هارتسوك لا تصف بكثير من التفاصيل طبيعة المجتمع الجديد التى تأمل فى تحقيقه. لكنها توضح أنها تتحدث عن حدث شبيه بثورة اشتراكية. ونظن أن مجتمعها

الجديد لن يتقبل مقاربة "مل" فى التغيير الذى ينتهى فيه الحال بالعمال إلى إدارة مصانعهم بأنفسهم. لأن "هارتسوك" ترى؛ وكما أشرنا؛ أنه سيتم إلغاء الملكية الخاصة ومصادرة سلطة الدولة ليتم استغلالها فى إعلاء أهداف، تعد من وجهة نظرها النسوية محرِّرة للنساء. ولكن ليس واضحاً كيف سيقوم نظام جديد للملكية الخاصة أو لحكومة متحررة بتحقيق هذه الأهداف. الواضح أن العالم الجديد الذى تأمل فى تحقيقه هارتسوك سيكون خالياً من أية فروق جنسية متمأسسة **institutionalized gender differences** بين الرجال والنساء. وسيصاحب هذه التغييرات "تحويلٌ" للعلاقات الإنسانية فى المجتمع نحو اتجاه سيكون من شأنه تحرير النساء من خضوعهن للرجال. والحقيقة أن كل علاقة إنسانية ستتحول بحيث يصبح الرجال وكذلك النساء مشتركين فى جميع الأنشطة المرتبطة بالحفاظ على الإنسان. وسيشمل الأمر هنا الحاجة إلى وضع دستور لمشاركة كلٍّ من الرجال والنساء فى تنفيذ مسئوليات تنشئة الأطفال. وفى هذا المجتمع الجديد سيحل محل الطراز القديم من تقسيم العمل مقاربة جديدة لعمل يحرر الرجال والنساء من الصيغ الماضية لحرب الطبقات التى لم تضر سوى النساء (٩٦) .

من منطلق هذه الرؤية إذن لن تقبل "هارتسوك" مقاربة "أوكين" الليبرالية للمجتمع المدنى التى تشدد على منح الحقوق المتساوية للجميع بغض النظر عن الجنس. فـ "أوكين" بالنسبة لـ "هارتسوك" مخفقة فى معرفة أن مقاربتها لن تجدى فى مجتمع تكون فيه العلاقة بين الرجال والنساء محددة دائماً بحيث تضمن خضوع النساء لمصالح الرجال كطبقة. أما عن الجهد المبذول فى سبيل منح حقوق متساوية ومنصفة للجميع ستراها "هارتسوك" مجرد لغة طنانة طموحة لن يمكن أن تتحقق مطلقاً على أرض الواقع. وإلى أن يزول النظام الذى يوقع النساء والرجال فى أدوار عمل مختلفة ومتصارعة ، لن يكون هناك تحرر للنساء، وللسبب نفسه لن تكون هناك فرص للنساء كى يحصلن على حقوق متساوية مع حقوق الرجال.

كما أنه من الوارد أن تقبل "هارتسوك" نقد "ماكينون" الذى يطالب بإعادة تحديد طبيعة الاستخدامات القائمة للحقوق ، مثل مذهب حرية التعبير ، فى ضوء الحاجة إلى

إعطاء النساء سلطة اجتماعية وسياسية لا يملكنها حتى الآن. إلا أنه لإنجاز هذا الهدف سيكون من الضرورى؛ بالنسبة لـ "هارتسوك" أن نذهب إلى أبعد ما تطرحه "ماكينون" من ضروريات. فهى؛ أى هارتسوك؛ ستتفق على أن النساء يحتجن إلى مزيد من القوة لتحييد ما يمتلكه الرجال من سلطة، لكنها ستدفع بأنه لإحراز هذه السلطة سيقتضى الأمر تغيير العلاقات الاقتصادية والاجتماعية فى المجتمع. والطريقة الوحيدة لتحقيق هذا الهدف لا تتمثل فقط فى جهود تركز على الفن الإباحى على أمل إماطة اللثام عما يكرسه من وقائع فاسدة للنساء، ولكن من خلال ثورة تغير بصورة كاملة نظام الإنتاج وتقسيم العمل فى المجتمع.

وأخيراً، لن تجد "هارتسوك" فى الحوار الذى تقدمت به "إلشتاين" حلاً مناسباً. فحوار الأخيرة لا يبدأ من افتراض أن الرجال والنساء يشغلون طبقات مختلفة وأن كلًا منهما على خلاف مع الآخر. على العكس تتوقع "إلشتاين" أن الحوار يمكن أن يكون تحويليًا **transformative**، ولهذا السبب يمكن أن يتيح للرجال والنساء إيجاد عالم أخلاقى مشترك. ومن ثم تفترض "إلشتاين" أن الرجال والنساء قادرين على الإصغاء إلى بعضهم البعض، والعمل من أجل عالم نافع للجميع. أما "هارتسوك" التى ترى الرجال والنساء يعرفّون أنفسهم كطبقتين متخاصمتين ستصم رؤية "إلشتاين" بالسذاجة.

٩ – منظور باجليا النيتشوى

من واقع تمثيل رؤى "كاميلى باجليا" **Camille Paglia** للنهج النيتشوى، كان لمواقفها؛ مثلما سنرى فى هذه الجزئية؛ أن تأتى متصارعة مع رؤى ومواقف أولئك الكاتبات اللائى عرضن لهن توًا. وبداية يجب أن يتضح فى الأذهان أنه ليس من شك فى أن "باجليا" تشارك رفيقاتها النسويات الالتزام بمنح النساء المدى الأكمل من خيارات الحياة الممكنة. فالفرصة المتكافئة تعد فكرة مثالية غاية فى الأهمية يجب على الجميع أن يدعموها."[٩٧] والحقيقة أن هناك هدفًا رئيسيًا لمشروع "باجليا" يتمثل فى

إزالة كل ما يعوق تقدم النساء فى المجتمع.[٩٨] علاوة على التزامها؛ شأنها فى ذلك شأن كثيرات من الليبراليات؛ بإتاحة أكبر قدر ممكن من حرية التعبير . وهو الموقف الذى تتخذه فى سبيل حماية كثير من أنماط الحياة التى بدون حرية التعبير ستفتقد مساحة التعبير الكاملة. ومن ثم ففى رفضها لسياسات الخطاب البوليسى، نجدها "تحترم وتتشرف بالعاهرات" وتبيح التوفر الكامل والعلنى للفن الإباحى، وتدافع عن أكمل حرية ممكنة للجنسية المثلية [٩٩].

لكن يبقى أن "باجليا" لا تُعرِّف البطريركية على أنها عدو جماعى للنساء. وتدفع بأن البطريركية إنما ترمز إلى ثقافة أعم يتقاسمها الرجال والنساء، وأن هذه الثقافة قد منحت النساء قدراً عظيماً من الحرية. فالبطريركية التى "تلام على كل شىء" قد منحتنا على كل حال وسائل التحكم فى النسل التى خدمت حرية النساء المعاصرات أكثر من الحركة النسائية نفسها."[١٠٠] علاوة على أن الاعتداءات على النساء من قبيل الاغتصاب قد ظلت دائماً مشجوبة كجزء من أخلاقيات تعد مكملة لثقافة بطريركية، فى حين أن الرجال فى الحقيقة، قد قاموا عبر التاريخ بحماية النساء." لقد منح الرجال العون والمساندة للنساء، وكثيراً ما لاقوا حتفهم فى سبيل الذود عن بلادهم من أجل النساء." وتدفع "باجليا" قائلة: "لابد أن ننظر إلى ما مضى لنتعرف على ما فعله الرجال من أجل النساء "[١٠١] .

إن لم تكن البطريركية إذن هى المستحق الحقيقى للقصاص فمن عساه أن يكون؟ لكى نفهم إجابة "باجليا" على هذا السؤال من الضرورى أن نصف ظروف الخلفية العامة التى تفسر؛ حسب باجليا؛ الدينامية المحورية التى تحكم وتشكل العلاقة بين الرجال والنساء. حيث تدرك "باجليا" أن الحياة الإنسانية يفترض أن تمضى فى وجود خلفية من الصراع بين قوتين متعارضتين تعد كلاً منهما مكملة لشخصياتنا. هذان القوتان هما "أبوللو" و"ديونسيوس". وكما أوضحنا فى مناقشتنا لـ "نيتشه" يرمز "أبوللو" الى وازع إنسانى طبيعى نحو النظام، فى حين يرمز "ديونسيوس" إلى حاجة طبيعية مضادة لتقويض أنظمة أبوللو. تقول "باجليا": «"إن ديونسيوس طاقة غير

مقيدة، ماجنة، غليظة القلب، مدمرة، مسرفة. أما أبوللو فهو القانون، التاريخ، التقاليد، الكرامة، حافظ العرف والنظام. ديونسيوس هو الجديد الذى لا ينتشى سوى بمحو كل ما هو موجود ليبدأ من جديد. "أبوللو" طاغية و"ديونسيوس" مخرب»[١٠٢] **Apollo is tyrant, Dionysus a vandal.**

تستند "باجليا" إلى حجة نيتشه فى إشارتها إلى أن البذل فى سبيل اخضاع ديونسيوس لا يحالفه النجاح دائمًا، وأن الطريقة الغربية للفهم **the western way of understanding** لا ترى العالم فقط على غرار ما يقترحه أبوللو بل أيضًا وغالبًا بما يقتضيه ديونسيوس. وتشير "باجليا" إلى هذا الميل الذى يمثله ديونسيوس بصفته وثنى **pagan**، دافعة بأن التقاليد المسيحية– اليهودية التى تعلى من شأن أبوللو، عاجزة عن الحيلولة دون ظهور ديونسيوس.[١٠٣] فالبواعث الديونسيوسية هى ما تسعى أنفسنا فى إطارها دائمًا إلى الإفلات من وعى نموذجى **patterned consciousness**، وفى ذلك تودى بهياكل الحياة المنظمة التى من المفترض أن ننصاع إليها.

إن رغبتنا فى العيش بما تقتضيه جوانحنا الديونسيوسية تجد أفضل تعبير لها فى حياتنا الجنسية. فنحن لا يمكننا تجنب النظر للآخرين باشتياق جنسى. وبينما تسعى أقانيم أبوللو إلى الكبح والتقييد، فهى لا تثنينا عن فنتازيا الإشباع الجنسى مع الآخرين. ولكن ما يوقفنا عن تلك الفنتازيا هو فى الغالب ما يُفرض علينا من أنظمة أبوللونية. ومن ثم لا مناص لنا من الالتياع الشهوانى أو الإروتيكى **Erotic torment** لأننا لا يمكننا الحصول كليةً على ما يشير علينا به خيالنا، ولا يمكننا أن نتوقف مطلقًا عن رغبتنا فى الأشياء الممنوعة. لذا نجد هذا الالتياع منقولًا ومصوراً بطرق متنوعة فى كلٍ من الفن والأدب.[١٠٤] وما يسمى بالطريقة الغربية فى رؤية العالم دائمًا ما يكون دافعها الميل نحو التطلع الى ما يرضى أشواقنا الجنسية التى لا تنتهى، بغض النظر عن المعايير المنظمة التى توجهنا دون القيام بذلك. فهيهات أن تُخنق إرادة القوة حتى الموت، بل هى دائمًا ما تكون متغلغلة فى حياتنا توجهنا وتحفزنا وتدفعنا نحو تحقيق الانتصار على حياة منظمة وعاقلة.

وترى "باجليا" أن الفروق بين الجنسين لا تنبثق عن التقاليد، بل عن هرموناتنا، وطبيعتنا البيولوجية.[١٠٥] ونحن نخلق الثقافة لنسيطر على هذه الهرمونات ونخضعها، ولكن بفضل رغباتنا الديونسيوسية هناك دائمًا حاجة متواترة للإفلات من هذه القيود الثقافية. إذن فبدلاً من أن نكون ذلك الفرد المسالم الذى نقله عنا روسُّو فى **حالة الطبيعة**، من الطبيعى أن تصورنا "باجليا" كأفراد حانقين يملؤنا الغضب. ومن ثم فهى تحنو حنو الماركيز دى ساد **the Marquis de Sade** دونًا عن روسُّو فى دفعها بأن فى أعماق كل منا بحر عاصف **tempestuous sea** يتميز بطاقة وقوة متفجرة غير عادية جاهزة لإلحاق الألم والدمار بأى شىء يقف فى طريقها.[١٠٦] فى هذا السياق يصبح الرجال هم العدوانيون الطبيعيون. وتدفع "باجليا" قائلة: "إن الرجل مطبوع بملامح الاجتياح، بينما تظل المرأة متوارية، كهفًا من الظلام البائد."[١٠٧]

"Man is contoured for invasion, while woman remains the hidden, a cave of archaic darkness" .

لماذا يكون الرجال عدوانيين؟ إن النساء فى الفعل التناسلى يمثلن بوضوح دور النجمات، بينما يأخذ الرجال بالمقارنة دور "السنِّيدة". فالنساء يقمن بأعظم وأبدع عمل فى جلب حياة جديدة إلى العالم. ولكن الرجال لا يرضون بهذا الدور الأقل فى عملية خلق الحياة. تقول باجليا: "شىء تملكه النساء، يريده الرجال، ما عساه أن يكون؟ سر الحياة.[١٠٨] **Women have it. Men want it. What is it? The secret of life.**

إن النساء اللائى يحملن المسئولية الأساسية فى التناسل يمثلن "تحديًا هائلاً أمام إدراكنا.[١٠٩] ومن ثم فالجنس بالنسبة للرجال يمثل مشروعًا معقدًا جدًا، فهو فى البداية فعلٌ يقصد به تحقيق نوع فريد من الإشباع، ولكنه بعد ذلك يصبح مرتبطًا بشعور بالعجز الجنسى **impotence** وفقدان الأهمية. فهو؛ أى الجنس؛ يعنى بالنسبة للرجال أنهم لن يحرزوا مطلقًا –من خلال فعل الجنس نفسه– السيطرة على أسرار الطبيعة. تلك الأسرار التى تمثل على نحوٍ طبيعى مجالاً قاصرًا على النساء فقط. فأى شىء إذن يمكن أن يكون أهم من قوة الخلق؟ إن الرجال ليس فى استطاعتهم

التسامح مع مسألة إعطائهم أدواراً أقل فى عملية الخلق، ونتيجة لذلك، فهم يطالبون لأنفسهم بالقوة التى تمتلكهم النساء.

تلك هى الخبرة، وذلك هو الإحباط، وما يصاحبهما من عدوانية، هاكم ما يفسر لماذا يرتكب الرجال العنف ضد النساء. فلا يجب أن يُفهم الاغتصاب ببساطة على أنه جريمة من العنف كما تدّعى النسويات، بل هو رمز إلى "قوة ذكورية تحارب قوة أنثوية" حيث يريد الذكر الاستيلاء على الشىء الذى لا يملكه سواها. لا يملكه سوى الأنثى: خاصة السيطرة على أسرار الحياة."(١١٠) وتفسر هذه الخبرة لماذا يكمن هؤلاء المغتصبون داخل الرجال. فهم يواجهون شكلاً مستمراً وأبديًا من الظلم، لم تعرفه النساء مطلقًا. ولذلك نجد الخاصية الوقائية لأبوللو متموضعة فى قوانين المجتمع التى تسعى إلى إنقاذ النساء من ظلم الرجال المستعدين لارتكاب الاغتصاب.

يتضح مما سبق أن النساء؛ حسب باجليا؛ يقترنّ بالطبيعة، ويمثلن الغريزة الديونسيوسية.(١١١) أما الرجال فيتمردون ضد هذا الواقع، ويخلقون من الأنظمة ما يخضعون فيها النساء لسيطرتهم. ومن الضرورى أن نفهم أن هذا الصراع الكلاسيكى والمتغلغل هو أساس ثقافتنا. وعندما نفهم ذلك يمكننا أن نبدأ فى فهم المشكلات المرتبطة بإيجاد طريقة من أجل أن يعيش الرجال والنساء معًا فى نظام يضمن أكمل قدر من الحرية لكل منهما.

كيف سيؤثر هذا الفهم أو هذه النظرة على أحكامنا السياسية؟ ترى "باجليا" أنه لابد من وضع سياسات تحترم كلاً من الأبعاد الأبوللونية والديونسيوسية، وذلك بألا نغالى فى محاباة أحد الاتجاهين بحيث يتفجر الآخر عن قوة انتقامية مدمرة وضارة بحرية الجميع.(١١٢) فالحياة التى تدور على تروس البواعث الديونسيوسية إنما تسرف فى إشباع هذه البواعث غير مسببة بذلك سوى الفوضى والموت. كما أن تلك الحياة الأبوللونية الصارمة تفسر الرغبة الطبيعية على أنها خطأ وانحراف، ومن ثم فهى تتسبب فى معاملة أهداف تلك الرغبة خاصة النساء بالعنف والكراهية. علاوة على أن حياة أبوللو هى حياة نافية تمامًا لإرادتنا، نقوم فيها بتنفيذ ما نُكلف به، وفى غمار

هذا نهدر ما قد يكون لدينا من حريات وابداع. تلك طريقة في الحياة لابد من موازنتها بالتوجه الديونسيوسى بحيث يمكننا الاستمرار فى الاحتفاظ ببعض من العفوية والإحساس ما يلزم للإبداع. ومن ثم فالتحدى؛ حسب "باجليا"، هو أن نخلق التوازن الصحيح بين أبوللو، وديونسيوس، تقول: "علينا أن نتعلم كيف نقوم ببعض من التصحيحات البسيطة ما يجنبنا التأرجح القاتل للبندول بين أبوللو، وديونسيوس، والذى جرفنا على مدى جيل بأكمله من امتثال والتزام الخمسينيات، إلى تمرد الستينيات، إلى إسراف السبعينيات والطامة الكبرى المتمثلة فى الإيدز. وهانحن الآن نعيش على رائحة المحارق الجنائزية "(١١٣).

وهذا يعنى بالتأكيد أنه علينا ألا نمحى أحد نصفى الثقافة متمثلاً فى التقاليد اليهودية المسيحية التى تؤيد أبوللو، ولا يجب مع ذلك أن نسمح للأخير بأن ينفى تماماً البعد الديونسيوسى الذى تربطه "باجليا" بالوثنية، أو ما قبل التقاليد المسيحية (١١٤) لقد اعتقد نيتشه عموماً أننا كنا فى حاجة إلى خلق نظام جديد من شأنه أن يسمح بإنعاش البواعث الديونسيوسية. وتتفق "باجليا" مع هذه الرؤية رغم مخاوفها التى عبرت عنها فى الإيدز. فلغتها ونموذج أطروحاتها غالبًا ما يُقصد بها الانقضاض على عوائق المجتمع والأيدلوجية المعاصرة التى تقف دائمًا ضد ديونسيوس. ولكنها دائمًا على استعداد؛ شأنها شأن "نيتشه"؛ لإدراك الحاجة إلى أبوللو فى سبيل درء هذا النوع من القنوط، والتدمير البالغ الذى وُجد التعبير عنه على سبيل المثال فى وباء الإيدز.

إن رؤية باجليا من شأنها أن توحى بإلقاء الضوء على طريقة فى الحياة تشبه تلك الطريقة التى جهر بها نيتشه. وهى فى هذه الحالة متمثلة فى أخلاقيات للفردية المتطرفة. فلكى نحطم أغلال أبوللو ونسمح بالتعبير الحر عن غرائزنا، ولكى نتفادى الأشكال المدمرة لقمع الذات، يقتضى الأمر بنا أن نسمح للأفراد انتهاج أية حياة يريدون الانخراط فيها، شريطة ألا يضروا بالآخرين. فالأمر بالنسبة لـ "باجليا"- وليس بالضرورة حسبما يرى نيتشه- أن ننتهج طريقتنا فى الحياة أيًا كانت مغبة هذه

الطريقة. وهذه الرؤية تجعل من الفن الإباحى ضرورة وجزءاً طبيعياً من الحياة بالنسبة لـ "باجليا". وخلافًا لكل من "ماكينون" و"دوركن" اللتان تدفعان بأن الفن الإباحى يرمز إلى الاغتصاب وحاجة الرجل إلى إخضاع النساء، ترى باجليا فى هذا النوع من الفن حاجة إلى تحقيق التواصل مع جميع الرغبات التى تولدها الطبيعة. فالطبيعة التى ستبقى دومًا مدرجّة فى كفن الغموض، دائمًا ما تطلق العنان لمخيلة هائجة تقودنا إلى الاعتناق العاطفى لطرق حياة غير تقليدية. فالرغبات المستمرة وغير المنصاعة كما هى مصورة فى الفن الإباحى هى كنه الحياة. "وبعيداً عن تسميمه للعقول، فإن الفن الإباحى يظهر أعمق حقائق الحياة الجنسية عارية من الطلاء الرومانتيكى."(١١٥) فهو فى الحقيقة يدل على أن لدينا "لهيبًا متأججًا وأبديًا من الرغبة، التى لا يعتريها إنهاك، أو عجز، أو شيخوخة، أو موت"(١١٦) .

وفقًا لهذه الرؤية تعد "ماكينون"؛ بالنسبة لـ "باجليا" شخصية توتاليتارية أو استبدادية **totalitarian** تسعى إلى عالم خالٍ من المغامرة تسيطر عليه الدولة."(١١٧) فعندما تملى "ماكينون" على النساء كيف يتعاملن مع أجسادهن، فهى تنكر عليهن الفردية المتحررة **liberated individualism** التى تُثنى عليها باجليا وتمجدها. والسبب فى اتخاذ "ماكينون" هذه المقاربة أنها عاجزة عن فهم "الإله العظيم ديونسيوس الذى يرمز إلى التجليات الكاملة للجسد بكل ما فيه من روعة وفوضى".

"the great god Dionysus" who symbolizes the full manifestation of the flesh, in all of its "grandeur and messiness."

فلو كان فى وسع "ماكينون" لأنكرْت وأعاقت ما يمثل فى جوهر الأمر "الحياة نفسها "(١١٨) .

نهاية القول: إن دعوة "باجليا" إلى ديونسيوس إنما تشبه دعوة "نيتشه" و"فوكو". فلتقديم قيم جديدة للعالم؛ قيم تساعد على إضفاء مغزى جوهرى وهدف للحياة؛ نحن بحاجة إلى أن نكون تلك الشخصية الاستثنائية الخلاقة القائمة بذاتها التى تتحدى ما يوجد من معايير، والتى أيضًا فى الوقت نفسه تفصح بذلك عن الإرادوية اللازمة

لخلق أساس لطرق جديدة للرؤية والإدراك. أولئك الذين يعبرون عن أنفسهم أساساً، كما تفعل "باجليا"، من خلال الفن، وبهذا فهى تقف فى صف كلٍ من "نيتشه" و"فوكو". وإلى كل من يعيق هذا المشروع نرفع قبعات الازدراء، غير أن من يستحق شيئًا من الازدراء الخاص هم اولئك الذين بمناداتهم بالاصلاح يخلقون مزيد من العوائق أمام مشروع "باجليا".

وبناءً على هذه المواقف، ما عسى أن تقوله "باجليا" بصدد النقاشات النسوية الأخرى للمجتمع المدنى التى أوردناها فى هذا الفصل؟ فى المقام الأول ستدفع باجليا بأن معظم النسويات كن ضحايا لأيديولوجيتهن. فهن- تحت مسمى السعى لخلق مجتمع مدنى داخل نظام يمحو البطريركية، ويحفظ الحقوق الكاملة للنساء- قد انتهى بهن الحال إلى الإخفاق فى الإمساك بالمشكلات الحقيقية التى تتهدد الحرية التى تسعى النساء إليها. أما أخلاقيات "إلشتاين" و"جيليجان" الخاصة بالعناية ، فمن شأنها أن تنعش المجتمع المدنى بمطالبة النساء والرجال أن يكبحوا حاجاتهم بحيث يمكن للجميع أن يتواصلوا معًا فى مجتمعات تحفّها المسئوليات والهم المشترك. وستسأل باجليا ما إذا كانت وجهة النظر هذه لا تميل إلى تكميم تلك الأصوات الداخلية الفريدة لدى الناس وإجبارهم على إخضاع غرائزهم الديونسيوسية من أجل أن يكونوا رفقاء ببعضهم البعض.

ولحجة أوكين الخاصة بالحياد الجنسى ، أن تخلق صعوبات شبيهة فى رأى "باجليا". ففكرة تحييد الجنس أو النوع gender neutral كأساس لتأمين نفس الحقوق للجميع قد لا تكون جديرة بالثناء، حيث قد يتحتم على الناس من أجل تحقيق هذا الشرط أن يتقبلوا معايير وقيوداً عامة. ولكن فى سبيل ذلك قد يتحتم أيضًا قمع كثير من الأشواق المنبعثة عن البعد الديونسيوسى فى الحياة. هل سيتاح للفرد المتميز الحقيقى أى تعبير عن نفسه فى هذا النظام؟ ومن ثم ستتساءل "باجليا" ما إذا كان موقف "أوكين" سيهبط بمستوى الجميع إلى نفس المستوى من الحياة العادية mediocrity بحيث يمكن للجميع الحصول على نفس الحقوق.

أما دعوة هارتسوك لثورة ماركسية من أجل الإطاحة بالنظام الرأسمالى ستكون بمثابة الوجهة الخاطئة بالنسبة لـ "باجليا". حيث من شأن "باجليا" أن تذود عن الرأسمالية لما تقوم به من تشجيع للأنانية المجسدة كاملة، والتى توجد فى قلب جميع الأنشطة داخل نظام السوق. فكيف دون ذلك سيفصح المرء عن إرادة القوة ؟ حقًا ألا يقود تمسك "نيتشه" و"باجليا" بإرادة القوى إلى تدعيم كل منهما لصيغة متطرفة من الفردية البرجوازية، ذلك النمط بعينه الذى نعته ماركس بأنه مصدر جميع ما هو خاطئ فى المجتمع المدنى؟

وبعد أن تصورنا كيف كان لـ "باجليا" أن تنقد كل واحدة من الكاتبات المذكورات، دعونا نتخيل العكس: كيف كان لكل منهن ان تنقد باجليا؟ نرى أن سياسة المواساة عند "إلشتاين" كان من شأنها أن تتسامح مع "باجليا"، لكن "إلشتاين" لن ترى "باجليا" كجزء حيوى فى أجندتها السياسية. حيث كان لـ "إلشتاين" أن تتساءل : كيف لأحد ممن يجهرون بفردية باجليا أن يطور من علاقات العناية والاهتمام التى من شأنها أن ترسى شعورًا بالمسئولية عن أهداف وغايات تتجاوز الحاجات الخاصة للفرد؟ من شأن باجليا بالطبع أن ترى نفسها أيضًا صاحبة أخلاق فيما يخص المسئولية، ولكنها أخلاق تختلف عن تلك الخاصة بـ إلشتاين"، و"جيليجان". فهى بخلاف هاتين الكاتبتين لا تستند رؤيتها فى المسئولية إلى مفهوم التقمص العاطفى. لكنها بدلاً من ذلك تريد أن يتحمل الناس المسئولية عن حياتهم الخاصة، ولا ينتظرون من الدولة أن تفعل ذلك. وهذا ما يعنى أن نظام التربية والتعليم يجب أن يطور من قدراتنا، لكنه لا يجب أن يكون من شأنه السعى إلى جعل الناس يتحلون بتقدير الذات self-esteem بحيث يمكن أن يشعروا بالرضا عن أنفسهم. فهم يجب أن يتقبلوا الحقيقة القائلة : إن هويتهم لا تتشكل إلا فى سياق من الكفاح. تمامًا مثلما دفع "نيتشه"؛ فعندما تحاول المدارس إنقاذ الناس من مواجهة المحن فهم يخلِّدون من خدعة عظيمة"(١١٩) . فأحد الأخطاء الأساسية فى نظام التعليم مثلاً أننا لابد أن نجعل الحياة سهلة بالنسبة للناس بحيث يمكنهم أن يحصلوا على تقدير الذات (١٢٠) .

الحالة الممثلة فى هذا المقام قد يتمثل فى موقف "باجليا" من التحرش الجنسى. فهى على سبيل المثال تدفع بأنه إذا بالغنا فى قوانين التحرش الجنسى فإنها ستوقع ضرراً بالنساء.[١٢١] لماذا؟ لأنه يجب على النساء أن يتعلمن الدفاع عن أنفسهن من خطاب يعتقدون أنه هجومى. وإلا فلن يتاح للنساء أن يطورن من قدراتهن التى يجب أن يتحلين بها لكى ينجحن فى عالم الرجال. وعندما يكون هناك تشجيع للنساء على أن يعتمدن على مزاعم التحرش الجنسى فهن لا يطورن من العمليّة **hardheadedness** والمهارة التكتيكية التى تعلمها الرجال فى سبيل البقاء فى دنيا العمل. ذلك العالم الذى يعد قبل كل شىء محيطاً تملؤه *"الشراك"* من كل الأنواع. والرجال يسيطرون على هذا العالم لأنهم على وعى بكيفية نصب الشراك فضلاً عن التغلب عليها. وعلى النساء أن يتعلمن نفس التكتيكات. وهو ما لن يتوفر لهن إذا ما اعتمدن فقط على قوانين التحرش الجنسى لحمايتهن.[١٢٢] وإذا لم يتعلمن كيف يكن عدوانيات بقدر ما يتعلمن كيف يكن ناجحات فهن لن يحرمن أنفسهن من الفرصة فحسب، بل كذلك لن يكون هناك من يلومونه إلا أنفسهن.

سترد "أوكين" على باجليا قائلة: إن مذهب تحييد الجنس لا يتطلب قيوداً تهبط بالجميع إلى مستوى حياة عادية كى يتمكنوا من الحصول على نفس الحقوق. فالحقيقة أن تحييد الجنس سيمنح الأفراد فرصة الدخول إلى مجالات فى الحياة كانت فيما سبق ممنوعة لا يجدون سبيلاً إليها. والواقع أن القائمة التى تشمل الذين سيتمتعون بالفرص الجديدة كمحصلة لتحييد الجنس ستضم باجليا نفسها. وعموماً فإن حججها ستعتبر من قبل معظم الناس شائكة جداً، وخارجة عن العرف. ففى أحد العصور السابقة فيما قبل قوانين تحييد الجنس بالنسبة للخطاب أو الكلام كان على النساء اللائى امتلكن أفكاراً غير تقليدية واللائى أردن التعبير عنها ونشرها أيضاً، كان عليهن إما أن يصرفن النظر عن المشروع، أو يكتبن تحت اسم مذكر مستعار. من الوارد أن تتقبل "باجليا" هذا البعد فى حجة "أوكين"، لكن لو افترضنا ذلك فإن هذا يفسر عدم وقوفها ضد البطريركية، حيث يرجع ذلك إلى أن البطريركية قد أمدتها بفرص عظيمة الأهمية.

أما "ماكينون" فستزعم أن دعم "باجليا" للفن الإباحى يجعلها شريكة فى جريمة أولئك الذكور مرتكبى الاغتصاب. وبالتالى، فإن باجليا تقدم العون والدعة إلى عدو جميع النساء. ولم يكن لـ "باجليا" أن تركز كثيراً فى ردها على الالتزامات الليبرالية بتوفير أكبر قدر ممكن من حرية التعبير والكلام للجميع، بل كانت ستدفع بأن الأفراد رجالاً ونساءً لابد أن يكونوا أحراراً فى إقرار مسار حياتهم. فإذا وجد الرجال والنساء هذا الفن الإباحى شيئًا مقبولاً، فهم لا يفعلون سوى أنهم يطلقون العنان لنوازعهم الداخلية، ونحن إذ نطالبهم بقمع هذه الرغبات، فإننا نخلع عنهم حريتهم الجوهرية. فمن مداعى السخرية، بالنسبة لـ "باجليا"، أن الأبوية التى تمقتها النسائيات كثيراً إنما تتولد فعليًا فى التفكير النسوى نفسه، إلى حد يضر بالحرية الإنسانية.

أما الماركسيات من أمثال "هارتسوك" سيردون على اتهامات باجليا ، قائلين : إن باجليا مثلها مثل نيتشه؛ كما أشرنا من قبل؛ تمثل نوعًا من الفردية البرجوازية المدمرة. فالحقيقة أن المنظور الماركسى هنا سيشير إلى أن باجليا مجرد نوع من المشروع الحر الرأسمالى المتسلق الذى لا يريد لأى شىء أن يعيقه أو يثنيه عن تتبع اللذة، أو إذا أمكن القول، عن أرباحها من الكتب التى تروجها. فالماركسيات سيدفعن بأن باجليا ليست مهمومة بخلق مجتمعات يحدد فيها العمال معًا أساس نمط من العمل يسمح بالتطوير الكامل لقدرات كل شخص. و"باجليا" بدورها لن ترى شيئًا خاطئًا فى هذا التوصيف لرؤياها. فهى ترى أن المجتمعات من هذا النوع الماركسى لا تعد سوى مجرد آمال مثالية محلقة فى السماء وفرصتها ضعيفة فى إيجاد ما يتكهنّ به من تحرر. لكن الشىء المؤكد أنه فى مجرى تحقيق هذه المجتمعات على أرض الواقع سنجد هناك تنصيبًا لصيغة ضارية وقامعة من الحياة الأبوللونية تنفى الحرية الديونيسيوسية.

١٠ – الرد والرد المضاد

فى ضوء ما تقدم من نقد، ينبغى على جميع المنظرين للمجتمع المدنى التسليم بأن المجال الخاص يمكن أن يستغل فى حرمان النساء من المشاركة الكاملة فى المجال العام. وأهم ما فى الأمر هنا أن المساواة الموعودة لجميع الناس فى العالم العام لا يمكن إدراكها بشكل كامل بالنسبة للنساء إلا عندما يتحول العالم الخاص إلى وضع تطول فيه المساواة الرجال والنساء بالدرجة نفسها. حيث لابد أن تكون هناك مشاركة فى الواجبات المنزلية، واحترام متبادل لحاجات كل من أعضاء المنزل، والتزام عام واسع من قبل أعضاء المنزل بالذود عن حق كل شخص فى المجتمع فى المشاركة الكاملة فى العالم العام. ومن بين جميع كتاب المجتمع المدنى الذين ناقشناهم فى هذا الكتاب لن نجد سوى "رولز" هو من سيبدو أكثر ميلاً لاتخاذ موقف المتبنى لهذه الرؤية كاملة.

فكاتب من نوع "رولز" يمكن أن يتقبل دون أدنى مشكلة النقد الذى وجهته إليه "أوكين"، بل وينتقل إلى صفها لتقديم رؤية لتحييد دور الجنس فى المجتمع، حيث يمكن توفير الحماية لحقوق الجميع، ويمكن للنساء والرجال أن يحصلوا على حقوق متكافئة لها نفس القيمة النسبية. وبناءً على هذا التأويل كان لـ "رولز" أن يتقبل تلك المشاريع التى تتطلب المشاركة فى الواجبات المنزلية، وأيضًا الكثير من المتطلبات الأخرى التى ناقشتها "أوكين".

وسيرفض رولز أية رؤية تميل إلى وضع النساء معًا فى سلة واحدة كطبقة على غرار ما فعلت "ماكينون" و"هارتسوك" ما لم يكن ظاهراً بالطبع أن النساء كطبقة يقعن فى فئة الأعضاء الأسوأ حالاً فى المجتمع من زاوية اقتصادية، واجتماعية. إلا ان رولز سيشير بالتأكيد إلى أن القمع ليس واقعًا على جميع النساء بالقدر نفسه. علاوة على ما قد حدث من تقدم لبعض النساء بما يتوافق مع ما طرحته مبادئه فى العدالة. وبالتالى سيتساءل رولز : كيف للنساء اللائى لا يعملن بكفاءة نساء أخريات أن يحصلن على فرص تدعم من حالهم؟ وبطرحه هذا السؤال يشير "رولز" بأن هناك

عوامل غير النوع تقحم نفسها على فرص النجاح، وهذه العوامل يجب أن نضعها أيضاً فى الاعتبار. فقد يضع المرء فى اعتباره العِرق أو فرص التعليم بفضل الخلفية الأسرية، وغير ذلك من العوامل الأخر .

من ناحية أخرى لن يتسنى لـ "هارتسوك" تقبُّل هذا التمييز. "فالطريقة الوحيدة لمناقشة مأزق النساء هو أن نحلل ظروفهن كطبقة ونفهم كيف أن العلاقات القائمة على النوع فى مجتمع رأسمالى تهدد فرص النساء (كطبقة). ومقارية رولز إنما تنظر إلى المجتمع كمجموعة من الأفراد، ثم تطرح سؤالاً حول إمكانية تحرر كل فرد من كل عائق قد يقف فى سبيل نجاحه الفردى. حيث لا نجد هنا عقبات تضر بالناس كطبقة بل هى مجرد عوائق تضر بالأفراد بصفتهم أفراد. إلا أن "هارتسوك" ترى أنه عندما نرى المجتمع فى ضوء هذه المفردات الخاصة بـ "رولز" فإننا لا نهدر الفهم الكامل للأسباب العقلية وراء أزمة النساء فحسب، بل تهدر أيضاً التضامن الضرورى للتغلب على العلاقات القمعية القائمة على النوع. والبديل هو أن يكون لدينا مجموعة من النساء الناجحات، مقابل مجموعة أخرى أقل نجاحًا. والأشخاص الذين يحددون انفسهم كأعضاء فى أحد المعسكرين نجدهم عاجزين عن التوحد مع أزمة النساء ككل. وفى هذا الوضع لن يكون هناك تضامن جماعى يقوم على النوع ليحرك المجتمع الى إحداث التغيير الذى تتوق إليه هارتسوك. ومن شأن جميع منظرى المجتمع المدنى أيًا كانت مشيجتهم (وأُضمن هنا أيضاً المحافظين) أن يردوا على هارتسوك بطريقة متماثلة. فردهم سيكون فى سؤالها عما إذا كانت رؤيتها ليست سوى مجرد مثالاً لما يمكن أن تسعى إليه طبقة أخرى فى المطالبة بالسلطة على الآخرين بدون وجود بيان محدد وواضح لتبرير ذلك. وربما كان لكل من "أوكين"، و"إلشتاين" أن يطرحا السؤال نفسه.

فقد تدفع "ماكينون" بأن إخفاق رولز فى تضمين وجهة نظر النساء داخل الوضع الأصلى ليس سوى إغفالاً ينبثق عن نظام الهيمنة الذكورية الذى يجد مسوغاته فى الفن الإباحى . لذلك فبدون أن يكون هذا الفن مستهدفًا بصفته المؤسسة الأولى التى

يجب الإطاحة بها، فإن أية مناقشة للحقوق لن تفضى إلا إلى حلول معززة لعبودية النساء. وكان لـ "رولز" بطبيعة الحال أن يدفع بأن الفن الإباحى رغم خطورته فهو ليس بهذا التغلغل إلى حد منع الأفراد فى وضعهم الأصلى من التفكير بطريقة منصفة وعادلة تؤدى إلى مبادئ عادلة. فكل ما يلزمهم فى هذا الشأن أن ينصتوا إلى الأطروحات أو الحجج المتنافسة، وقد قدمت "أوكين" خدمة عظيمة بالمساعدة فى منحها إياهم.

أما باجليا فكانت ستجد صعوبة فى مقاربة "رولز"، ولكن لأسباب لم يناقشها الآخرون. فقد تشكك باجليا فى رؤية رولز بالنسبة لما يشكل الفردية الحقيقية. فالفرد عند رولز فى الوضع الأصلى فى نظر باجليا قد يكون متصوراً فى صورة شخص حذر أكثر من اللازم، شخص متردد بشكل عام فى الانخراط داخل نشاط يتسم بدرجة عالية من المغامرة. الفرد عند رولز من شأنه أن ينجذب إلى تأمين عديد من الفئات الاجتماعية الموجودة فى سياق المجتمع المدنى. لكن باجليا ستطالب بمساحة فى المجتمع يقف فيها الأفراد بأنفسهم على استعداد للمخاطرة، والمغامرة فى صالح أهدافهم، مترددين فى الدخول إلى الأنظمة الجماعية للمجتمع المدنى لخوفهم أن تفقدهم هذه البيئة فرصتهم فى حياة فردية حقيقية. وكان لـ "رولز" أن يرد مشتكياً من أن رؤية باجليا لطبيعة الافراد تعد فى أساسها دعوة لمنح حقوق خاصة، وامتيازات للأقلية، للنخبة الأرستقراطية عند نيتشه. ومن هنا سيتساءل "رولز" فى الأساس: ما إذا كانت النزعة الفردية عند باجليا قادرة على تقديم المساندة الكاملة لتلك الحاجة إلى مد الحماية التى توفرها مبادئ المجتمع المدنى الليبرالى لتشمل الجميع أم لا؟

أى ممّن ذُكِروا هنا يعد الأفضل فى تدعيم تقاليد المجتمع المدنى كساحة لتوفير الحقوق للجميع بغض النظر عن النوع؟ سؤال نترك البتّ فيه للقراء .

هوامش الفصل السادس عشر

(١) Jean Bethke Elshtain, Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thou- ght(. Princeton: Princeton University Press1981). P. 15

(٢) المرجع السابق،، ص ١٥ .

(٣) المرجع السابق،، ص ص ١٥ – ١٦ .

(٤) Carole Pateman, The Disorder of Women. (Stanford: Stanford University Press, 1989) , PP. 34 - 38.

(٥) Carole Pateman, The Sexual Contract, (Stanford: Stanford University Press, 1988) .

(٦) Hegel, Philosophy of Right, ص ١١٤ ، فقرة ١٦٦ . See Elshtain, Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought, PP. 174 - 75

(٧) Jean Bethke Elshtain, Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thou- ght, pp. 175 -75 . She provides a close reading of Phenomenology of Spirit to sup- port her positio

(٨) John, Stuart Mill, The Subjection of Women, ed. By Susan M. Okin, (Indianapolis : Hackett Publishing Co. 1998) ,

(٩) المرجع السابق،، ص ص ٥ – ٦.

(١٠) المرجع السابق،، ص ص ٤٦ – ٤٧ .

(١١) المرجع السابق،، ص ٤٧ .

(١٢) المرجع السابق،، ص ٩٧ .

(١٣) المرجع السابق،، ص ٦٩ .

(١٤) المرجع السابق،، ص ص ١٠٢ – ٠٣ .

(١٥) المرجع السابق،، ص ١٠٤ .

(١٦) المرجع السابق،، ص ٩٠ .

(١٧) المرجع السابق،، ص ٥١ .

(١٨) Susan Moller Okin, Women in Western Political Thought, (Princeton: Princeton University Press, 1979) > P. 288 .

(١٩) المرجع السابق، ص ٢٢٩ .

(٢٠) المرجع السابق، ص ٢٢٨ .

(٢١) Jean Bethke Elshtain, Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought, P 144 . Italics in text.

(٢٢) Pateman, The Sexual Contract, ص ٦.

(٢٣) المرجع السابق، ص ١٢٩ .

(٢٤) المرجع السابق، ص ١٥٣ .

(٢٥) المرجع السابق، ص ١٠٧ .

(٢٦) المرجع السابق، ص ص ١٣٧ – ٣٨ .

(٢٧) المرجع السابق، ص ص ١٣٨ – ٤٠ .

(٢٨) Susan Moller Okin, Justice, Gender and the Family, (New York: Basic Books, 1989), PP. 128 - 29 .

(٢٩) المرجع السابق، ص ص ١٢٩ – ٣٠ .

(٣٠) المرجع السابق، ص ص ١٣١ – ٣٣.

(٣١) المرجع السابق، ص ص ٩٠ – ٩١ .

(٣٢) المرجع السابق، ص ١٠١.

(٣٣) المرجع السابق، ص ١٠١.

(٣٤) المرجع السابق، ص ص ١٠٢ – ٠٣ .

(٣٥) المرجع السابق، ص ١٠٧ .

(٣٦) المرجع السابق، ص ١٠٣ :

للتلخيص مرة أخرى: تقضى مبادئ "رولز" فى العدالة أن يتم تنظيم المؤسسات الاساسية فى المجتمع اولاً من خلال التزام بالحرية الاساسية المتساوية، وثانياً من خلال مبدأ تكافؤ الفرص القائل بأن جميع المناصب فى المجتمع يجب أن تكون متاحة امام الجميع وانه عندما تقضى المنافسة إلى وضع يكون فيه لدى البعض ثروة، او نفوذ أو مسئولية اكبر لابد ان تعود هذه الفروق بالفائدة على اعضاء المجتمع الأقل حظاً.

(٣٧) المرجع السابق، ص ص ٣٠١ – ٠٥ .

(٣٨) المرجع السابق، ص ١٧٥ .

(٣٩) المرجع السابق، ص ص ١٧٥ – ٦٧ .

(٤٠) المرجع السابق، ص ١٧٦ .

(٤١) المرجع السابق، ص ص ١٧٧ – ١٧٩ .

(٤٢) المرجع السابق، ص ص ١٨٠ – ٨١ .

(٤٣) Catharine A. MacKinnon, Feminism Unmodified, (Cambridge: Harvard University Press, 1987), PP. 8, 22, 34

(٤٤) المرجع السابق،، ص ١٦ .

(٤٥) المرجع السابق،، ص ٢٢٨ .

(٤٦) Catharine, A. MacKinnon, Toward a Feminist Theory of the State, (Cambridge: Harvard University Press1989), P. 136

(٤٧) MacKinnon, Feminism Unmodified, ص ١٦٦ .

(٤٨) المرجع السابق،، ص ١٧٢ .

(٤٩) المرجع السابق،، ص ١٧٣ .

(٥٠) .MacKinnon, Toward a Feminist Theory of the State, P 140

(٥١) المرجع السابق،، ص ص ١١٢ – ٣١ ، ١٢٨

(٥٢) المرجع السابق،، ص ١٩٩، also ١٤٠ .

(٥٣) MacKinnon, Feminism Unmodified, ص ١٧٣ .

(٥٤) المرجع السابق،، ص ١٧٣ .

(٥٥) المرجع السابق،، ص ص ١٧٩ – ٨٠ .

(٥٦) المرجع السابق،، ص ص ١٨٤ – ٨٥ .

(٥٧) المرجع السابق،، ص ١٨٩ .

(٥٨) المرجع السابق،، ص ١٧٥ .

(٥٩) Catharine A. MacKinnon, Only Words. (Cambridge: Harvard University Press, 1993), pp. 91 - 92 .

(٦٠) المرجع السابق،، ص ص ١١، ١٤ .

(٦١) المرجع السابق،، ص ص ٣٨ – ٤١ .

(٦٢) MacKinnon, Feminism Unmodified, – ٥٣ .

(٦٣) MacKinnon, Only Words, ص ص ١٢ – ١٧ .

(٦٤) المرجع السابق،، ص ٩١ .

(٦٥) المرجع السابق،، ص ١٠٩ .

(٦٦) Jean Bethke Elshtain, Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought, PP. 303-04

(٦٧) المرجع السابق،، ص ص ٣١٢ – ١٣ .

(٦٨) المرجع السابق،، ص ص ٣٣٥ – ٣٦ .

(٦٩) Carol Gilligan, in a Different Voice. (Camberidge: Harvard Univiersity Press, 1993) originally published in 1982 pp. . 73 , 171

(٧٠) المرجع السابق.، ص ص ١٦١، ١٧٣ -٧٤ .

(٧١) Elshtain, Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought, P. 329 also, PP. 326 - 30, 336 - 37.

(٧٢) المرجع السابق.، ص ٣٣٧ .

(٧٣) المرجع السابق.، ص ٣٤٨ .

(٧٤) المرجع السابق.، ص ٣٤٣ .

(٧٥) المرجع السابق.، ص ٣٤٩ .

(٧٦) المرجع السابق.، ص ٣٥٠ .

(٧٧) المرجع السابق.، ص ٣٥٢ .

(٧٨) Nancy C. M. Hartsock, Money, Sex and Power : Toward a Feminist Historical Materialism, (New York : Longman, 1993), P. 232

(٧٩) المرجع السابق.، ص ٢٣١ .

(٨٠) المرجع السابق.، ص ٢٣١

(٨١) المرجع السابق.، ص ٢٣٤ .

(٨٢) المرجع السابق.، ص ٢٣٥ .

(٨٣) المرجع السابق.، ص ٢٣٦ .

(٨٤) المرجع السابق.، ص ص ٢٣٦ – ٣٧ .

(٨٥) المرجع السابق.، ص ص ٢٣٨ – ٣٩ .

(٨٦) المرجع السابق.، ص ٢٣٩ .

(٨٧) المرجع السابق.، ص ٢٤٠ .

(٨٨) المرجع السابق.، ص ٢٤١ .

(٨٩) المرجع السابق.، ص ٢٤١ .

(٩٠) المرجع السابق.، ص ص ٢٤٢ – ٤٣ .

(٩١) المرجع السابق.، ص ٢٤٤ .

(٩٢) المرجع السابق.، ص ٢٤٥ .

(٩٣) المرجع السابق.، ص ٢٤٦ .

(٩٤) المرجع السابق.، ص ٢٤٧ .

(٩٥) المرجع السابق.، ص ٢٤٧ .

(٩٦) المرجع السابق.، ص ٢٤٧ .

(٩٧) Camille Paglia " Sexual Personae : The Cancelled Preface," in Sex, Art, and American, Culture, (New York : Vintage Books, 1992), P. 109

(٩٨) Camille Paglia, "No Law in the Arena," in Vamps and Tramps, (New York : Vintage Books, 1994) P. 30 .

((٩٩) المرجع السابق ،، ص ص ٥٠ ، ٥٧ – ٥٨ ، ٩٦ .

(١٠٠) المرجع السابق،، ص ٣٨ .

(١٠١) Camille Paglia ." The M.I.T Lecture" in Sex, Art and American Culture, P. 237. Italics in text.

(١٠٢) Camille Paglia, Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson. (New York : Vintage Books, 1990). Italics in text.

(١٠٣) المرجع السابق،، ص ٣٢، also ص ص ٨، ١٠ ، ١٢ .

(١٠٤) المرجع السابق،، ص ٣٣.

(١٠٥) Paglia Sexual Personae: The Cancelled Preface," P "107

(١٠٦) المرجع السابق،، ص ص ١٠٥ – ٠٦ .

(١٠٧) المرجع السابق،، ص ١٠٨ . Italics in text.

(١٠٨) Paglia, "No Law in the Arena," in Vamps and Tramps, P 32 . Italics in text.

(١٠٩) المرجع السابق،، ص ٣٠ .

(١١٠) Paglia, Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson, P. 32

(١١١) المرجع السابق،، ص ١٢ .

(١١٢) Paglia"No Law in the Arena," in Vamps and Tramps, . ص ٩٣ ,

(١١٣) المرجع السابق،، ص ٩٣ .

(١١٤) المرجع السابق،، ص ٤٠ .

(١١٥) المرجع السابق،، ص ٦٦ .

(١١٦) المرجع السابق،، ص ٦٦.

(١١٧) Paglia, "The Culture Wars," Vamps and Tramps, ص ١٠٨

(١١٨) المرجع السابق،، ص ص ١١ ١– ١٢ .

(١١٩) Paglia "The M.I.T Lecture" in Sex, Art and American Culture, P 284,

(١٢٠) المرجع السابق،، ص ٢٨٤ .

(١٢١) Paglia " No Law in the Arena," in Vamps and Tramps, P, 53 .

(١٢٢) المرجع السابق،، ص ٥٣ – ٥٤

الفصل السابع عشر

المجتمع المدنى

عود على بدء

أولاً: ملخص الأطروحة الرئيسية

عزمنا فى هذا الفصل على تقديم ملخص لموضوعات الكتاب الرئيسية، بالإضافة إلى مناقشة التوقعات المرتبطة بالمجتمع المدنى فى المستقبل. وسنركز كثيراً على ما ورد فى الجزء السابق من انتقادات مختلفة للمجتمع المدنى كأساس ننطلق منه لوضع رؤيتنا فى مستقبل المجتمع المدنى.

١ - المجتمع المدنى كحيز مستقل

فى مناقشتنا للمجتمع المدنى ذكرنا أنه يتميز بصفتين رئيسيتين: كونه حيزاً مستقلاً يتألف من جماعات طوعية تعمل كمصد ضد السلطة، وكونه يروج لفضائل مدنية مهمة من قبيل الاحترام المتبادل، والتسامح. وسوف نتناول أولاً قضية الحيز المستقل، ونلخص كيف كان لمختلف الكُتّاب، والمفكرين الواردين فى هذا الكتاب أن يتناولوا هذا البعد. ثم نلخص بعد ذلك ما ورد فى رؤى هؤلاء المفكرين من وجهات نظر حول الفضيلة المدنية.

فيما يتعلق بالكُتّاب الكلاسيكيين، والمسيحيين نتصور أنهم كانوا سيعارضون خلق ذلك الحيز المستقل، الذى يمثل فى الواقع بعداً غريباً على تفكيرهم. فبالنسبة لأفلاطون لابد أن تكون اقسام النفس فى مجتمع عادل منظمة بما يتفق مع متطلبات العقل، وعلى كل فرد أن يؤدى الوظيفة الأنسب له. وفى سبيل ذلك يجب على الحكام أن يضعوا نظاماً من التربية يشمل التدريب على فضائل مدنية من قبيل احترام القانون، وأيضاً الترويج لكذبة نبيلة توحى بأن إله الخلق **god of creation** يريد أن يؤدى كل شخص دوره فى المجتمع على نحوٍ جيد. والواضح أن وجود حيز منفصل أو مستقل **separate or autonomous sphere** فى وضع كهذا قد يعيق من قدرة الحاكم على تربية المواطنين بصورة سليمة، وكذلك عن ممارسة كذبته عليهم، ومن ثم إدارة شئونهم بصورة ملائمة.

أما أرسطو، فقد رغب هو الأخر فى مجتمع منظم وفق ما يحقق الأهداف التى يرسيها العقل. واعتقد أن أفضل مقاربة لهذا الهدف تتمثل فى تسوية منظمة **ordered arrangement** تعضدها قيم أخلاقية عامة يمكن أن تكون بمثابة أسس للصداقة، والاجتماعية. مع ذلك- وكما رأينا- أيد ارسطو إقصاء العبيد، والنساء، ونوعيات مختلفة من العمال عن دور المواطنة، ومن ثم عن المشاركة الكاملة فى المجتمع. بالإضافة إلى أن الأدوار المختلفة فى المدينة كان عليها؛ حسب أرسطو؛ أن تدعم أولويات تلك المدينة **the polis**، ومن ثم لم يكن من الوارد أن يدعم ارسطو وجود حيز مستقل من جماعات توجد فى وقت واحد مع الدولة.

أما تلك المقاربات المسيحية المختلفة التى ناقشناها فلم يكن لها هى الأخرى أن تجعل من الحيز المستقل للمجتمع المدنى أولوية رئيسية. فقد رأى "أوغسطين" الدولة كحافظة للنظام فى مدينة بشرية تملؤها الخطيئة. وقاطنو هذه المدينة ممن يأملوا فى الفرار من هذا الوضع لن يروا فى الحرية داخل هذا العالم هدفًا أساسًا لهم، بل سيكونون فى توق إلى التحرر من الخطيئة، وشوق إلى العدالة، الأمران اللذان لا يتأتيان إلا فى العالم الآخر. فى هذه الحالة لن يكون للمجتمع المدنى ؛ بما له من حيز مستقل يكفل الحرية؛ علاقة بأهداف البشرية كما وردت عند "أوغسطين". أما "الأكوينى" فقد سعى إلى إيجاد مجتمع عقلانى جيد التنظيم يستند إلى تعاليم الكنيسة الكاثوليكية، وقد يكون الحيز المستقل بمثابة أساس لمسائلة تلك التعاليم، ومن ثم تقويض سلطة الكنيسة. أما عن مفكرى الإصلاح؛ "لوثر" و"كالفن"؛ فقد رغبا فى أن تقوم الدولة بالمساعدة فى تيسير تعاليم المذهب المسيحى الإصلاحى. وبناءً على هذه الحقيقة فإن وجود حيز مستقل يسعى للتسامح مع أولئك الذين قد يشككون فى المذهب الدينى الراسخ تعد فى حد ذاتها مسألة لا يمكن التسامح معها.

أما رؤية "مكيافللى" فى السلطة السياسية بصفتها لم تعد تستند إلى السلطة الكنسية أو الإكليركية **ecclesiastical** بل إلى مهارات حاكم يعى ضرورة استخدام سلطته فى إعلاء افضل مصالح مواطنيه، فهى رؤية توحى بمجتمع يكون الأفراد فيه

أحراراً فى تتبع أنشطة مدعمة للذات بما يتلاءم مع متطلبات تدعيم الصالح العام. وبفضل هذه الرؤية كان لـ "مكيافللى" أن يتقبل وجود حيز مستقلٍ فى المجتمع طالما أن هذا الحيز لا يعمل على تقويض احترام القانون، أو احترام السلطة السياسية المستخدمة فى إعلاء الصالح العام.

وبالانتقال إلى العالم الحديث نرى "هوبز" وقد اعتقد فى فضائل مدنية بعينها كاحترام الحقوق، والعدالة، والعرفان، وأعطاها أهمية أساسية. لذلك كان من الوارد بلا شك أن يظهر الحيز المستقل فى ذلك النوع من النظام الحافظ لتلك القيم. ولكن لعدم اعتقاد هوبز فى إمكانية بلوغ تلك القيم بدون أن يُفرض الالتزام بها من خلال قوة الدولة، ولأن دولة هوبز قد خُولت ما يكفى من السلطة لتهديد الحقوق التى يفترض أن تحميها، فقد كان من المحتمل أن تكون الدولة دائماً فى توتر بالغ مع ذلك الحيز المستقل المكون من جماعات داخل المجتمع المدنى، وتكون دائمًا على استعداد لتهديد استقلاليته.

أما مذهب "لوك" فى التسامح عند اقترانه بمفهومه عن الحكومة المقيدة، ومقاربة حكم الاغلبية الخاضع لقيد احترام حقوق الجميع، فمن شأنه بلا شك أن يجعل من وجود الحيز المستقل أمراً ممكنًا. والحقيقة أن الحيز المستقل عند لوك من شأنه توفير الحماية للحرية الدينية من تدخلات الدولة. ومن ناحية أخرى فإن فلسفة "روسُّو" المتمثلة فى الإرادة العامة قد لا تكفل الحماية للحيز المستقل مثلما كان لمقاربة لوك أن تفعل. فرغم كل شىء، وبمجرد تحديد المجتمع للصالح العام من المفترض أن يقوم الجميع بتدعيمه، والإعلاء من شأنه، ومن ثم فتشكيك أى فرد فى ذلك الصالح العام سيكون بمثابة تصرف ضد الإرادة العامة. والمحصلة أننا نجد "روسُّو" ينفى بشكل قاطع تخويل الحيز المستقل كثيراً من المصداقية. وبالرغم أنه من الممكن دائماً أن يتم تحديد الصالح العام بطريقة من شأنها توفير الحماية للحيز المستقل، إلا أن هذه المقاربة ليست واردة، فقد سعى "روسُّو"؛ كما بينَّا فى الفصل الثامن؛ إلى صيغة من التشاور التى يمكن فى إطارها تطوير مفاهيم مهمة للصالح العام، وذلك بفضل حقيقة مفادها أن الخلافات بين

الناس كانت خلافات خفيفة. رغم ذلك فإن الحيز المستقل الذى يوحى بنظام يركز فيه أصحاب الرؤى المتباينة على إفراد مساحة لتلك الرؤى، يمثل بالنسبة لـ "روسو" خبرة مدمرة للسعى إلى الصالح العام.

أما مقاربة "كانط" فى تأمين الحقوق، فقد كانت من شأنها أن تخلق توازنًا للمصالح بحيث لا يمكن لمصلحة اجتماعية أن تجنى الكثير من السلطة ليصبح الجميع خاضعين لها. وهذه الرؤية توحى بوجود حاجة إلى حيز مستقل فى مجتمع يملك كل فرد أو كل جماعة فيه قدرًا كافيًا من السلطة تضارع سلطة الجماعات الأخرى. وقد جاء المجتمع المدنى عند "هيجل" كوضع يموج بمصالح متنوعة تتصارع مع بعضها البعض. وأدخل هيجل الدولة فى المجتمع المدنى، وجعلها تخلق أساسًا- فى هذا النظام- لمجتمع يقوم على التزام بتدعيم الصالح العام. والمشكلة التى تعترى هذه المقاربة كونه يوحى بأن الدولة يمكنها أن تغزو الحيز المستقل للمجتمع المدنى وقتما تشاء، ومن ثم فهو يعد مخلًا باستقلاليته. مع ذلك، ولأن دولة هيجل تستند إلى مفهوم التفكير العام والتشاور، فلن يُخوَّل لها مطلقًا ما يكفى من السلطة ما يجعلها تطيح بالحيز المستقل. ومن ثم فمن الوارد جدًا أن يظل الحيز المستقل من الجماعات الطوعية قائمًا فى مجتمع هيجل.

وفيما يتعلق بحاجة "ستيوارت مل" إلى حيز مستقل، نجد أن هذه الحاجة إنما تنبعث من تشديده على المشاركة العامة للجماعات الطوعية فى إعلاء وظائف حكومية مهمة. حيث لم يشأ "مل" أن يترك جميع وظائف الحكومة للجهاز البيروقراطى، لأنه فى تلك الحالة سيفقد الأفراد ما يحتاجون إليه من مهارات، وقدرات من أجل فهم القضايا، وإجراء التشاور بصددها، وكذلك تحمل بعض من المسئولية فى حلها. أما الليبرالية السياسية عند "رولز" فكان لها أن تدعم الحيز المستقل فى إطار ما يطمح إليه من مجتمع يمكن فيه لجماعات - تحمل مفاهيم أخلاقية مختلفة - أن تعيش معًا فى بيئة تتميز بالتسامح مع وجهات النظر الاخلاقية لبعضهم البعض. وعلى هذه الجماعات أن تعتنق مبادئ "العقل العام"، بما فى ذلك احترام حقوق الجميع، وإلا

فسيتعرض استقلال الحيز المستقل للخطر إما من قبل الجماعات المختلفة أو من قبل الحكومة.

وأخيراً؛ من بين المحافظين؛ سيبدو كلٌّ من "توكفيل" و"أواكشوط" من أقوى المؤيدين لوجود حيز مستقل للجماعات. حيث يرى "توكفيل" أن مطلب التحديد السليم للمصلحة الذاتية بما يتفق واحترام معايير الصالح العام لا يمكن أن يبزغ إلا عندما يتحمل الأفراد مسئولية شئونهم الخاصة. فى سبيل ذلك يقوم الأفراد بتكوين الجماعات، والمشاركة فى الحكومة؛ خاصة على المستوى المحلى؛ ومن خلال هذه الأنشطة يتعلمون تحديد مصالحهم بطرق تتوافق مع حاجات المجتمع ككل. ومن ثم فبالنسبة لـ "توكفيل" سيكون من الأهمية البالغة أن نحافظ على استقلالية الحيز المستقل نظراً لأن هذه الاستقلالية ستكون بمثابة المادة المساعدة لمشاركة المواطنين التى تساعد على حفظ الاحترام للصالح العام. أما المجتمع عند "أواكشوط" فيسعى إلى إرساء العمل الإنسانى برمته وفق المعايير المُحدِّدة لقواعد السلوك والتى تتيح أكبر قدر ممكن من الاستقلالية. فى الوقت نفسه سيتجنب أواكشوط حصول الدولة على أية سلطة للدخول فى المجتمع، والتدخل فى هذه القواعد ، لأنه فى تلك الحالة ستسيطر الدولة على حياة الناس، ومن ثم تنكر عليهم استقلالهم. وفى تشديده على هذا العنصر يحتفى أواكشوط بالحيز المستقل للمجتمع المدنى كوضع يحمى الناس مما تقوم به الدولة المركزية المتسلطة من اقتحامات.

وبطبيعة الحال، وكجزء من نقدهم العام للمجتمع المدنى سنجد نقاد المجتمع المدنى يشككون فى حقيقية الحيز المستقل. فبالنسبة لـ "ماركس" يمثل المجتمع المدنى أساساً لاستغلال العمال وإذلالهم، ومن ثم ليس هناك حيز مستقل حقيقى يتيح للعمال التطوير الكامل لقدراتهم. وبالنسبة لـ "نيتشه" فإن المجتمع المدنى يُعلى من عقلية القطيع، وبالتالى ليس هناك حيز مستقل حقيقى من شأنه أن يتيح للطبقة الأفضل فعليًا أن تخلق من القيم ما يثرى الحياة ويعززها. وبالنسبة لبعض النسويات، فنظراً لأن المجتمع المدنى يعلى من وضع أبوىّ ، فإن الحيز المستقل لا يمكنه الظهور إلا حيث يُخلع على النساء فرصتهن فى نفس الحقوق والفرص الممنوحة للرجال.

٢ - الفضيلة المدنية

على حد ما طرحنا من جدال فى الفصل الأول يشير المجتمع المدنى؛ علاوة على الحيز المستقل؛ إلى البيئة الأخلاقية الأعم التى تدافع عن الحقوق الفردية فى إطار يحافظ على احترام تلك الفضائل المدنية التى يمكنها تأمين هذه الحقوق والالتزامات العامة اللازمة للمحافظة على استقرار المجتمع.

وقد تتبعنا فى هذا الكتاب مفاهيم كلاسيكية، ومسيحية للفضيلة المدنية بغرض تقديم نموذج مقابل لما ورد فى مقاربات المجتمع المدنى الحديث من وجهات نظر حول الفضيلة المدنية. فى كلتا الحالتين نجد عادات الفضيلة المدنية توجه الناس نحو تدعيم الصالح العام. ومع ذلك هناك فارق كبير فى الطريقة التى تستخدم بها فكرة الصالح العام فى كل من السياقين. فالصالح العام فى السياق الكلاسيكى، والمسيحى يطالب المواطنين بتدعيم تلك الالتزامات المرتبطة بالإسهامات المتوقع من كل فرد تأديتها للمجتمع.

فقد كانت هوية الناس فى سياق التقاليد الكلاسيكية، والعصور الوسطى مرتبطة بمعايير تقتضى منهم المساهمة فى أهداف اجتماعية عريضة. فالصالح العام عند افلاطون يتمثل فى العدالة، وذلك فيما يتعلق بكل من التسوية السليمة لأقسام النفس، وأيضا قيام الشخص بأداء الوظيفة الأنسب له على نحو جيد. وعند ارسطو يقوم الصالح العام على تقاسم قيم أخلاقية عامة تتضمن الفضيلة المدنية للصداقة، والأداء الفائق للوظائف المختلفة التى قد يشرع فيها المرء على مدار حياته. وعند "أوغسطين" لا يُدرك الصالح العام إلا عندما يساعد الناس فى المحافظة على سلام، ونظام المجتمع فى تتبع أفراده لرحلتهم أو حجهم مروراً بالمدينة الأرضية على أمل إدراك السعادة الأبدية فى العالم الآخر. كما يرتبط الصالح العام عند الإكوينى بالمحافظة على المجتمع المسيحى القروسطى الذى يستند نظامه العقلانى إلى الإيمان بالعقل الإلهى والقانون الطبيعى، بالإضافة إلى التزام الناس بالقانون الانسانى. أما بالنسبة لمفكرى الإصلاح يرتبط الصالح العام بقيام المرء بتنفيذ واجباته كمسيحى، وذلك بإبراز البر بالآخرين

وتدعيم واجباته كمواطن متضمنًا ذلك مساعدة الدولة فى جهودها الحفاظ على السلام، والعدالة المدنية. وعبر جميع هذه الرؤى والمواقف نجد عادات الفضيلة المدنية تطالب الأفراد بتدعيم احترام القوانين، والمبادئ الرئيسة للمجتمع، والحكومة.

أما مكيافللى الذى يمثل الشخصية الانتقالية من العصر الكلاسيكى والمسيحى إلى العصر الحديث ، فقد دعم عادات المجتمع المدنى المشجعة لاحترام القانون، والصالح العام للمجتمع، بما فى ذلك مبادئ الحكومة الجمهورية القائمة على المشاركة فى السلطة بين الطبقات المختلفة فى المجتمع. لكنه فى إعلائه هذا البعد الأخير كان يأمل فى توحيد عناصر الرؤية الكلاسيكية للفضيلة المدنية مع الالتزام الحديث بإعلاء الحرية الشخصية الأوسع للمواطنين.

وفى الرؤى الليبرالية الحديثة للمجتمع المدنى يُتوقع من الأفراد المحافظة على فضائل مدنية عامة بعينها فيما لا يتعارض وبعض ما وجد فى المجتمعات الكلاسيكية، والمسيحية من قبيل احترام القوانين وتدعيم الصالح العام للمجتمع. ولكن فى الوقت نفسه يجب أن تقوم معايير الفضيلة المدنية خاصة التسامح والاحترام المتبادل كشرط لتأمين الحقوق، والحرية الفردية التى تقوم هذه الحقوق بحمايتها.

وفى الرؤى المحافظة الحديثة للمجتمع المدنى تصبح أهمية المحافظة على احترام عادات الفضيلة المدنية هى المسألة الأكثر بروزًا، وذلك لما يوجد فى المجتمع المدنى الليبرالى من تشديد عظيم على الروح الفردية. فرغم أن التسامح، والاحترام المتبادل فضيلتين غير منبوذتين فإن المحافظين يرغبون فى تذكيرنا بالحاجة إلى تقييد، وكبح الفردية، واستخدام مذاهب الفضيلة المدنية فى هذا الغرض. فالمحافظ سواء كنا نتكلم عن "بيرك" أو "توكفيل" أو "أواكشوط" يميل إلى القلق من أن تودى الفردية بالتقاليد، والأعراف العظيمة التى تعزز من وجود أساس للازدهار الإنسانى الكامل.

٣ - الاحترام المتبادل

يمثل الاحترام المتبادل فضيلة مدنية ذات دور محوري فى كتابات المدافعين الليبراليين عن المجتمع المدنى من أمثال "هوبز"، و"لوك"، و"كانط"، و"هيجل"، و"مل"، و"رولز". حيث نجد الاحترام المتبادل فى كل حالة من هذه الحالات، وبصفته وسيلة لتأمين الحقوق الأساسية للآخرين، ينم عن فكرة مفادها أن الناس فى صياغة رؤاهم الخاصة للحياة، وتحديد أفضل أساس لتنفيذ أهدافهم لابد أن يمنحوا الاعتبار لآراء وقيم الآخرين ويفهموها. ولا تعنى هذه الفكرة أننا مطالبون بالاتفاق مع الآخرين، بل كل ما علينا هو مجرد إفراد مساحة لمن لا نتفق معهم، وفى سبيل ذلك نعزز الشروط التى تجعل من الممكن لكل شخص الحصول على نفس الحريات، والحقوق الأساسية.

وبالرغم من أن "هوبز" لا يتبع فكرة الاحترام المتبادل بنفس الطريقة التى انتهجها الآخرون فى هذا الكتاب ، إلا أنه يقدم إمكانية لتحقيق هذه الفكرة عند تدعيمه لقوانين الطبيعة، أو الفضائل المدنية من قبيل :العرفان، والعدالة المعززة لأخلاقيات التعاون، والحاجة إلى حماية الحقوق للجميع. أما "لوك" فقد كان تشديده أكبر على فكرة التسامح رغم أن نظريته تحتاج إلى فضيلة الاحترام المتبادل فى سبيل تأمين الحقوق فى مواجهة التوترات المرتبطة بالخلافات الدينية، والصراعات الطبقية الناشئة عن علاقات السوق. إلا أن مفاهيمه عن حكم الأغلبية المقيدة، والحكومة المقيدة، خاصة عند اقترانها بالتسامح، تحافظ على إمكانية تحقيق الاحترام المتبادل، ومن ثم تمهد الطريق أمام "لوك" للتغلب على مهددات الحرية المرتبطة بالصراعات الطبقية، والدينية. هذا ونجد أن مقاربة "كانط" فى الاحترام المتبادل تجسد الالتزام بالتفكير العام، حيث يتتبع الأفراد الحقيقة من خلال حوار يضمن فيه أن يأخذ الأفراد آراء الآخرين مأخذ الجد. أما مفهوم "هيجل" عن الاحترام المتبادل فينتظر من الأفراد الاهتمام، والمبالاة بآراء، ومواقف الآخرين فى مجرى وضع السياسات داخل إطار العملية السياسية. فى حين أن التزام "مل" بالمحافظة على الشرائع التى تتيح للأفراد الازدهار الفكرى يتطلب منهم وضع الاعتبار الكامل لأطروحات أو حجج الآخرين فى مجرى تحديد أحكامهم. بينما

نجد مفهوم "رولز" الخاص بالتفكير العام لا يتطلب من الناس أن يقوموا بصياغة القضايا العامة بعين المحافظة على حقوق متساوية للجميع فحسب، بل أيضًا أن يضعوا فى اعتبارهم مواقف الآخرين عند انخراطهم فى التفكير العام. وأخيراً ينتهج "روسوّ" - الناقد الرئيسى لكل من هوب و"لوك" - منهجًا للتشاور يقوم على الأمل فى المحافظة على أقل قدر من الخلافات بين الناس. فيبدو انه ينفى أن يكون الأشخاص نوو الرؤى والمواقف الأخلاقية ، المختلفة راديكاليًا ، فى حاجة إلى إفساح مساحة لبعضهم البعض، وهو ما يجعل الاحترام المتبادل مسألة ضرورية.

يمكن أن يقال على المدافعين عن المجتمع المدنى من بين المحافظين إنهم يجعلون من الاحترام المتبادل قيمة رئيسية. حيث نجد "بيرك" يُقيم رؤيته للحقوق فى المجتمع المدنى على حاجات أساسية تأصلت طويلًا بفعل ثقافة، وتقاليد المجتمع. وبعنايته لهذه الحاجات فإن المجتمع المدنى يبدى اهتمامًا بمنح الفرص للطرق المختلفة للحياة التى تشكل بدورها المجتمع. وبالنسبة لـ "توكفيل" يعد الاحترام المتبادل جزءًا من خبرة العملية السياسية المفتوحة التى يتعلم الأفراد فيها؛ ومن خلال المشاركة مع الآخرين نوى المصالح المختلفة؛ أن يعيدوا تحديد مصالحهم لتشمل حاجات الآخرين. علاوة على ذلك ففى قلب هذا المذهب من "الفهم السليم للمصلحة الذاتية" هناك صيغة من الحياة الجماعية تقوم على فضائل الاعتدال والكبح الذاتى، فضائل تسمح للأفراد بترك مساحة لآمال، ومصالح الآخرين، بينما يكونون قادرين فى الوقت نفسه على تدعيم سياسات فى صالح جميع المواطنين. أما المجتمع المدنى **civitas**عند "أواكشوط" ويتفاديه السياسات القائمة على الرغبة فى الإشباع ، فإنه يؤكد على قواعد للسلوك التى تسمح لكل شخص بالانخراط فى الأنشطة التى يحبذها، ويرغب من أجلها فى الحصول على الاعتراف به من قبل الآخرين **recognition** استخداماً لمصطلح هيجل.

٤ - التسامح

التسامح هو مبدأ سياسى يشير إلى أن الأفراد عليهم أن يتعلموا كيف يعيشون، ويسمحون لغيرهم أن يعيشوا، ومن ثم يتيحون للآخرين؛ ممن يعتنقون رؤى مختلفة عن رؤاهم؛ ممارسة تلك الرؤى دون تدخل منهم. لذلك يبدو مبدأ التسامح مشابهاً للاحترام المتبادل من حيث كونه يترك مساحة للآخرين ممن تختلف معتقداتهم عن المعتقدات الخاصة ببقية المجتمع. لكن التسامح قد لا يحقق فى حقيقة الأمر هذا الهدف. فكما رأينا عند "لوك" لم يكن للتسامح الذى كان يكفل الفرصة للحرية الدينية أن يمتد ليشمل الكاثوليك والملحدين. مردُّ هذا الموقف فى الأساس إلى الرؤية القائلة إن أولئك الذين تؤخذ طرقهم فى الحياة باستخفاف أو ازدراء من قبل الكثيرين فى المجتمع ، قد لا يُمنحون الحقوق نفسها المكفولة للجميع. ومن ثم لا يصبح فى مقدرة التسامح حماية حقوق الجميع إلا عندما يكون مطعماً بمبدأ الاحترام المتبادل.

٥ - الاستقلالية

مفهوم وثيق الصلة بكلٍ من الاحترام المتبادل، والتسامح، وعلى نفس الدرجة من الأهمية، مفاده أن الناس لابد ان يكونوا قادرين على اعتبار انفسهم أفراداً لديهم الحرية فى اتخاذ أحكامهم الخاصة، وتطوير آرائهم بصدد أمور مهمة على الصعيدين السياسى، والشخصي. وباتخاذ هذه الرؤية يجب أن يكون واضحاً أن الاستقلالية لا تدل على أن الناس يقومون بأحكامهم بانعزال عن الآخرين. فالحقيقة أن الأفراد فى حاجة إلى الآخرين لمساعدتهم فى التوصل إلى أحكام بصدد التخطيط السياسى الأفضل، والاختيار الأفضل لمجال العمل، وما شابه. فالناس باحترامهم للآخرين يعترفون بالحاجة الى أن يأخذوا فى اعتبارهم رؤى ومصالح وحاجات الآخرين. حيث لا تتخذ الأحكام إلا كمحصلة لاعتبار الأفراد الدقيق فى حجج أخرى غير حججهم واختبار وجهات نظرهم فى مقابل وجهات نظر الآخرين. ولم يرمز أحد إلى هذه الروح أفضل مما فعل سقراط، وليس من مقاربة فى التفكير السياسى تجسد هذه الفكرة

أفضل من منهج التفكير، والتقصى الذى وجد باسم سقراط مثلما رأينا فى مقدمة هذا الكتاب. ويمكننا أن نجد هذه الفكرة فى ثوبها الأكثر حداثة فيما طرحة كانط فى رؤيته للعقل العام، وفى التزام "مل" بالنقاش الحر المفتوح، وفى التزام "هيجل" بالحوار العام القائم فى دولة أخلاقية، وأخيراً فى مقاربة "رولز" للعقل العام الذى نجده فى إطار تناوله لليبرالية السياسية.

ولقد دافع مؤيدو المجتمع المدنى من بين المحافظين عن رؤية للاستقلالية شملت أيضًا احترام آراء الآخرين. فلا شك أن تشديد "بيرك" على عملية التشاور فى الحكم رغم اقتصارها على فئة نخبوية، يفصح عن هذا الميل. كما كان الوضع الديمقراطى لـ "توكفيل" قائمًا على تشاور يجد فيه أعضاء المجتمع أساسًا لإتيان مصالح وحاجات مختلفة. علاوة على أن العالم السياسى لـ "أواكشوط" كان قائمًا لكى يحقق للمواطنين إمكانية الانخراط مع بعضهم البعض فى حوار بصدد طبيعة قواعد السلوك التى يمكن أن تحكم الفعل الإنسانى.

٦ - تجربة السوق

راود مفكرو المجتمع المدنى، وكذلك نقاده قلق من تلك الأمور الواقعية التى تنزع نحو تقويض الفضيلة المدنية. ونظام السوق الذى يمثل أهمية محورية للمجتمع المدنى يأتى بهذه المخاوف إلى مقدمة الأحداث. فكما رأينا عند مناقشتنا لـ "آدم سميث" فى الفصل الأول، لم يرتبط نظام السوق- رغم تشجيعه للفرد على السعى لتحقيق المزيد من الثروة الشخصية- بأفول أو زوال الفضيلة المدنية. على العكس، دفع "سميث" بأن الحياة السياسية عندما تُرى فى ضوء خلفية من النظرة الأعم للشخصية الإنسانية بما فى ذلك التعاطف الطبيعى، يمكن أن تصبح مصدراً للإعلاء من شأن الفرد الذى توجهه المصلحة الذاتية بدون أن يكون فى الوقت نفسه أنانيًا، ولا غير عابئ بأهمية المحافظة على فضائل مدنية من قبيل التسامح، والاحترام المتبادل.

إلا أن كلاً من الليبراليين، والمحافظين كان لديهم كما رأينا تحفظات على ذلك، ولنأخذ الليبرالية أولاً. بالنسبة لـ "مل" فقد سعى لتحقيق إصلاحات تقوم على وجهة نظره في الاقتصاد الثابت الذي يمكن أن يتجنب الآثار الضارة للميول الاستحواذية المميزة لحياة السوق. تلك الميول التي تساهم بقدر كبير في الظلم، وعدم القدرة على تقدير القدرات العليا. وقد حاول "هيجل" أن ينحّي مخاطر حياة السوق جانبًا بالدفاع عن مفهومه الخاص بالدولة الأخلاقية، والمؤسسات الاجتماعية التي جسدت مثاليته الأخلاقية مثل النقابات. والحقيقة أن كلاً من "مل" و"هيجل" قد ردا بطريقة ما على "روسّو" الذي لم ير كيف أن عقلية السوق ذات النزعة الفردية العالية للمجتمع المدني لن تتحول سوى إلى طريقة استحواذية لحياة مدمرة للفضيلة المدنية. وحل تلك المشكلة التي يطرحها السوق يتمثل عند "رولز" في إرساء مبادئ أساسية للعدالة تسعى إلى تحقيق التوزيع العادل للحريات، والفرص الأساسية. والنقطة المحورية في حجة رولز أن نظام السوق لابد من كبحه دائمًا بواسطة القرارات السياسية، والسياسات المجسدة لتلك المبادئ.

ويمكننا أن نرى مخاوف المحافظين بصدد الميول المدمرة لحياة السوق في تطلع "بيرك" وأمله في إقامة الدين كأساس للمجتمع المدني، بحيث تبقى القيم الروحانية دائمًا ذات أولوية ومكانة تفوق القيم المادية. وكان أمل "توكفيل" في أن تقوم المشاركة في الجماعات الطوعية وفي الحكومة التي تتيح الحرية السياسية الكاملة لكل مواطن بالمساعدة في خلق شعور بالمسئولية المدنية التي تتيح للأفراد أن ينحوا جانبًا السعي وراء المادية التي تتغذى في نظام السوق. وقتها فقط يمكن تحقيق الخير الأعم للمجتمع. وساور توكفيل أيضا الأمل في أن يتمكن الالتزام بالقيم الدينية من تغيير عقلية السوق ذات التوجه المادي. وقد انتاب "أواكشوط" قلق من أن تتحول الدولة إلى ميكانيزم أو آلية للسيطرة المركزية، مهدرة بذلك الاستقلالية تحت مسمى منح الناس منافع مادية. وقبول مجتمع يقوم على هذا المنطق إنما ينبثق عن خبرة أو تجربة حياة السوق التي تشجع الأفراد على تتبع مزيد، ومزيد من الراحة المادية.

٧ - قيمة المجتمع المدنى.. السعى إلى المساواة

يطمح المجتمع المدنى فى إيجاد حيز لجميع تلك القيم التى فرغنا تواً من عرضها. ويقوم بذلك من خلال أكبر قدر ممكن من التقريب بين أعظم آماله وأفضل إنجازاته- معاملة كل فرد كشخص مساوٍ لكل الآخرين عن طريق تأمين الحقوق الأساسية نفسها لكل فرد، وهو ما لا يقتصر فقط على الحقوق السياسية التى تتيح للمرء المشاركة فى تغيير سياسات الحكم، بل يشمل كذلك تلك الحقوق التى تؤمن استقلالية المرء فى أطر العالم الخاص من أصدقاء، وأسر، وجماعات طوعية. فعندما تدرك المساواة كاملة، فهى تشكل ما يجعل المجتمع المدنى عادلاً.

وعلى مدار ما تم من مناقشة لمفكرى المجتمع المدنى، صار من الواضح أن تأمين المساواة يتطلب المحافظة على مؤسسات حكومية تحافظ على حكم القانون. وهذا ما يعنى أن الحكومات يجب أن تصمم بحيث يمكن للقانون المكرس لحماية نفس الحقوق للجميع أن يطبق بالعدل على كل مواطن. فالحكومات أياً كان شكلها- سواء أكانت ديمقراطية "رولز" الدستورية التى تحافظ على مقاربة فصل السلطات التى وجدناها عند "لوك" أو "كانط" أو "مل"، أو كانت حكومة هوبز الوحدوية أو كانت ملكية "هيجل" الدستورية- يجب أن تعمل فى صالح مبادئ معقولة: أى احترام حقوق الجميع. ونفس الالتزام بحكم القانون نجده وسط المحافظين المؤيدين للمجتمع المدنى أيضاً، فالحكومة مرة اخرى تقوم فى تنفيذها لحكم القانون بإعلاء مصالح الجميع، وليس مصالح القلة فى سبيل حماية حقوق كل مواطن فى المجتمع.

هذا بالإضافة إلى أن السعى إلى المساواة لا يمكن المحافظة عليه من خلال حكم القانون فقط، بل أيضاً من خلال كثير من المجموعات، والجمعيات التى توجد جنباً إلى جنب مع الحكومة فى حيز مستقل. فبدون الحيز المستقل لن يكون هناك اساس لمقاومة الحكومة إذا ما حادت عن مجرى الالتزام بالحقوق. وبالدرجة نفسها من الأهمية نجد أن وجود الحيز المستقل من أجل العمل الفردى المستقل يتيح للأفراد أن يتبعوا فى حياتهم تلك المسارات التى تعطيهم المعنى، والدلالة التى يتعطش إليها الناس فى العصر

الحديث (مثلما برهن نيتشه). وكما ذكرنا كثيراً فى الكتاب، تتيح هذه الجماعات للأفراد خيارات متنوعة فى الحياة، يصبحون من خلالها قادرين على إبراز قوتهم وصفتهم الأساسية كافراد آدميين.

ثانياً: مستقبل المجتمع المدنى

نعتقد أن معظمنا الآن سيتقبل مفهوم المجتمع المدنى كفكرة مهمة. ولكن قد يزعم كثيرون؛ ولهم مبرراتهم؛ أن المجتمع الذى يعرفونه- والمقصود هنا امريكا- لديه من الظروف ما يحول دون بلوغه هذه الفكرة على أرض الواقع. وكل ما يجب على المرء أن يفعله لتقديم حجة قوية فى هذا المقام هو أن نشير إلى أمثلة مختلفة. فى المقام الأول نجد أن الطبيعة التنافسية الفظة للحياة المعاصرة غالباً ما تمحو البعد الشخصى من علاقتنا ببعضنا البعض حيث نجد فرص تطوير الفضائل المدنية للتسامح، والاحترام المتبادل بعيدة كل البعد.

يمكن إعطاء أمثلة أخرى لإظهار مدى صعوبة بلوغ فكرة المجتمع المدنى فى الواقع. فقد يشير المرء، على سبيل المثال، إلى أن الجمعيات الطوعية فى الحياة المعاصرة مثل الجمعيات التجارية أو جماعات تكتلية أخرى تؤكد بدرجة عالية على منظورات متجزئة لا تعلّم الناس احترام الفضيلة المدنية سواء كما هى محددة فى ضوء احترام القانون والمبادئ الأساسية للمجتمع او كما هى محددة فى ضوء التسامح، والاحترام المتبادل. علاوة على أن الجماعات التطوعية مثل الجماعات الدينية، أو العرقية غالبًا ما تسعى إلى فرض طرق للحياة على أعضائها بغية أن تنكر عليهم الحقوق الأساسية التى منحهم المجتمع إياها. ويعد هذا الوضع مشكلة على نحو خاص بالنسبة للنساء فى تلك الجماعات حيث تكون هناك أخلاق تقرها رؤية دينية عالمية لا تنكر على النساء الفرص المتساوية مع الرجال داخل الجماعة نفسها فحسب بل أيضًا الحقوق المتساوية فى علاقتها بالرجال فى المجتمع الأوسع. وكدليل إضافى على الفشل فى بلوغ فكرة المجتمع المدنى على أرض الواقع يمكننا الإشارة إلى معدلات الفقر الأخذة فى الارتفاع والتى تكرس الفقر كعقبة رئيسية أمام تحقيق التكافؤ الكامل فى الفرص،

وكذلك بالإشارة إلى التمييز المستمر ضد جماعات مختلفة، وإلى عجز المجتمع عن منح الحقوق الكاملة على أساس متساو لكل فرد، وأيضًا إلى نظام سياسي يبدو فى الغالب متسربلاً فى الفساد، وعاجزًا عن حماية حكم القانون. وربما يتمثل الأمر الاكثر خطورة فى هذا المقام فى الميل المتزايد لإنكار الرعاية الأساسية للأطفال ليس فقط فى إطار الفشل المتزايد فى توفير بيئة مغذية للحب والوجدان، بل كذلك فى ضوء النقص المتزايد فى الالتزام بتوفير التعليم المثرى لجميع الأطفال.

وعلى مؤيدى المجتمع المدنى أن يجدوا حلولاً لتلك المشكلات، وغيرها من المشكلات الأخرى التى لم نذكرها، وذلك إذا أرادوا للمجتمع المدنى أن يبقى على المدى البعيد. ولكن حتى بافتراض أن المشكلات التى ذكرناها يمكن أن تحل، هناك مجموعة أخرى من المشكلات الأخطر تبقى مطروحة أمام من يريد تأمين مصير المجتمع المدنى لزمن طويل.

وكما يشير نقاد المجتمع المدنى، غالبًا ما يضع المجتمع المدنى قناعًا يخفى أشكالاً من الإستبداد التى تضر بالأهداف الأساسية التى يدعو إليها. **وسنقوم فيما يلى بتلخيص الأنماط الأساسية الثلاثة للنقد تحت ثلاثة عناوين فرعية: بيروقراطية، واقتصادية، وشخصية.** فإذا كان المجتمع المدنى لا يستطيع مواجهة التحديات التى تطرحها هذه الانتقادات الثلاثة لن يكون من الوارد إذن إدراك الطموحات، والآمال المتعلقة بالمجتمع المدنى.

١- عوائق بيروقراطية

يوحى تحليل "فيبر" لعقلية القفص الحديدى **iron cage mentality** المميزة للحياة المعاصرة بأن الأفراد فى المجتمع المعاصر يجدون أنفسهم فى أوضاع لا توفر- أو نادرًا ما توفر- فرصًا للفكاك من الروتين والعمليات المقررة سلفًا. فى هذا السياق يتعلم الأفراد اتباع قواعد معينة، مؤيدين بذلك الممارسات الخاصة بعمليات شديدة التحديد تعتبر أساسية فى تحقيق المهام الخاصة والمحددة التى يكلفون بها. ولكى

ينجحون فى هذا المسعى يجب على الأفراد أن يطوروا من مهارات متخصصة، قد تتطلب تدريبًا فكريًا مكثفًا وايضًا تنمية وتجديد مستمر للمهارات. وهو ما سنطلق عليه المقاربة الإجرائية process approach فى التفكير والحياة.

وقد تتطلب المقاربة الإجرائية من الأفراد ألا يولون سوى اهتمامًا قليلاً short shrift لعناصر أخرى مهمة داخل الذات. على سبيل المثال يملك الناس كثيراً من المصالح المختلفة التى يتوافق كل منها مع عناصر مكونات الذات التى قد تنكرها المقاربة الإجرائية تمامًا فى سبيل نجاح العمل. ما هى تلك المصالح، ومن اين تنطلق؟ هناك أبعاد كثيرة داخل عقولنا سنسميها- استرشاداً بـ "مل"- قدرات العقل العليا. فنحن غالبًا ما ننظر إلى العالم من منظورات تشير إليها هذه القدرات، فقدرتنا الجمالية على سبيل المثال تحثنا على تناول العالم من منظور ما لإيجاد ما يبهجنا من زاوية جمالية. وفى سبيل ذلك قد نفصح عن اهتمام بتحديد إمكاناتنا بطرق تسمح لنا أو للآخرين بالتعبير عن طرق للحياة تبدو حيوية ومثرية، لكنها تبدو أيضًا معاقة من قبل السياقات أو الأنظمة الجارية. وقد نجد البعض يشرعون فى هذا من خلال الشعر، بينما يقوم به آخرون من خلال استكشاف أشكال مختلفة من الفلسفة، أو الموسيقا، أو فن الاستعراض.

وهناك قدرة عقلية أخرى مهمة تتعلق بالأخلاق، فالاشخاص الذين يستجيبون لما يدعو إليه هذا البعد العقلى نراهم يسعون إلى تعلم ما يشكل السلوك السليم، ويكون لديهم اهتمام بتحديد تلك الأصناف من الفكر التى تساعد على صنع هذه الانواع من التميز. هؤلاء الأفراد قد يتبعون هذه المصلحة عن طريق عدة أشياء من بينها قراءة الفلسفة، أو الروايات، وبالتأمل فى خبراتهم فيما يجرونه من مناقشات مع الآخرين، أو بالانخراط فى دراسة التاريخ. وبالإضافة إلى القدرة الأخلاقية للعقل هناك قدرة توجهنا نحو البحث عن مبادئ رئيسية تفسر كيفية ارتباط أجزاء الطبيعة المختلفة ببعضها البعض. فقد يبغى البعض مثلاً البحث فى الطريقة التى تستجيب بها اجسادنا لوقائع بيئية معينة، فى حين قد مثلا آخرون للبحث فى كيفية تأثير التغيرات البيئية على حياة الغابات.

وهناك قدرات أخرى للعقل تشتمل على الرغبة فى فهم طبيعة الحياة الاجتماعية، أو التاريخ، أو الفلسفة. وفى كل الحالات ينتهج الأفراد مجالاً خاصاً معيناً من الفكر بنية البحث فى مسألة معينة تتعلق بمجال الاهتمام. على سبيل المثال نجد البعض يدرسون علم الاجتماع للوقوف على أسباب وجود التفرقة أو التمييز الاجتماعي، وقد يدرس آخرون التاريخ لاكتشاف جذور الحرب، بينما قد يدلف آخرون إلى عالم الفلسفة لتناول مسائل تتعلق بأخلاقيات الطب **medical ethics** .

هناك أيضاً بعد روحانى فى التفكير يدفع الأفراد إلى البحث عن طرق لتحقيق السلام والسعادة لأنفسهم عبر كل ما يفعلونه فى الحياة. حيث لا ترتبط السعادة هنا بتحقيق الأشكال المختلفة من النجاح المادى، بل بالسعى وراء التواصل مع خطة أسمى للوجود، خطة تتجاوز الخبرة اليومية للحياة العادية. وقد يتابع الأفراد هذا الاهتمام من خلال المشاركة فى أنشطة دينية منظمة على مستوى جماهيرى، أو من خلال أشكال خاصة، وشخصية جداً من "تفقد النفس" **soul searching**، كالتى يمكن المرور بها فى التأمل **meditation** أو التريض فى غابة بديعة، أو الاستماع إلى موسيقا جميلة، أو مشاهدة فنون عظيمة.

وأخيراً تعبر ممارسة القدرات العقلية العليا عن حاجة إلى قيم الاجتماعية بما فى ذلك احترام الصالح العام، والصداقة. وهى الحاجة التى نلمحها ماثلة فى كثير من الأطر المختلفة؛ بدءاً من الأسر ومروراً بالجماعات، والحكومة المحلية إلى المواطنة القومية. وعلى الأفراد أن يتعلموا المهارات المرتبطة بمد الجسور مع الآخرين بما فى ذلك القدرة على الانخراط فى التفكير العام مع الآخرين والحفاظ طوال حياتهم على الفضائل المدنية للتسامح، والاحترام المتبادل.

وتعد جميع هذه الأبعاد من الفكر مهمة لازدهار الحياة الانسانية. فكما دفع چون ستيورات مل إن الحياة المزدهرة تقتضى أن نتبع المدى الكامل من قدراتنا العقلية، وفى سبيلنا لهذا فنحن لا نطور فقط من هذه القدرات بل نكون قادرين أيضاً على فهم الواقع الذى يصنع العالم المعقد الذى نعد جزءاً منه– فهماً أكثر كمالاً. الأهم من ذلك

أننا بتطوير قدراتنا العقلية، ووصولنا إلى فهم العالم الذى نعيش فيه، فإننا ندرك أنفسنا كأفراد يتمتعون بشأوٍ وأهمية. هذا الشعور بالأهمية ينتفى عن حياتنا عندما تظل قدراتنا خفية علينا، وكذلك عندما يبدو العالم الذى نعيش فيه لغز يفوق قدرتنا على الفهم. ونحن عندما نرى أنفسنا من المنظور الذى يتشكل عبر هذه الخبرة، سنبدو عديمى الأثر سواء فى حياتنا أو ما عداها.

إلا أنه داخل "القفص الحديدى" للحياة المعاصرة تصبح القدرات العقلية الأكثر أهمية متمثلة فى تلك القدرات التى تسمح لنا بالأداء الجيد للعمليات المرتبطة بوظيفة معينة. والجدير بالذكر أيضاً أنه داخل القفص الحديدى هناك المزيد من القدرات العقلية السامية تتعرض للانحراف والهبوط دون الهدف الرئيسى للحياة. ومن ثم فمن المؤكد أن تجربة البيروقراطية تحرمنا من أهمية، ودلالة الحياة. تلك الحياة التى يعد بها دائماً المجتمع المدنى. فداخل القفص الحديدى تجد العدم سائداً فى كل مكان.

ولكن أليس ممكنًا، بل من الواجب علينا أن نقاوم ضغوط التجربة البيروقراطية؟ لا شك أن خبرة الحياة المدنية التى تطالب بحيز مستقل للتحرك ستشير بأننا يجب أن نفعل ذلك. ولكن هل يُعَدُّ مثل هذا التمرد ممكنًا فى مواجهة السلطة المسلطة ضد الأفراد فى الأوضاع البيروقراطية؟ على كل حال إن البيروقراطيات الكبيرة التى تسكن حياتنا لديها مسئولياتها الخاصة، ولتنفيذ هذه المسئوليات تتوقع تلك المنظمات، والمؤسسات منا أن نؤدى ما نؤمر به. وهى لديها من الحوافز القوية التى يمكن بها إجبارنا على الانصياع، خاصة أن فى إمكانها تهديدنا بإفقادنا وظائفنا، وسلب قدرتنا على كسب العيش.

هذا بالإضافة إلى ما يخلقه النظام البيروقراطى فى العالم المعاصر من تراتبيات هرمية ترصد وتنظم حياتنا تماماً على النحو الذى بينه كلٌ من "فيبر"، و"فوكو". فهناك أشخاص مسئولون عن آخرين وهؤلاء المسئولون لديهم القوة على اتخاذ قرارات بصدد الكثير من جوانب الحياة العملية، وأيضاً الكثير من مجالات الحياة خارج العمل التى قد تؤثر بشكل بالغ فى المكان الذى نعيش فيه، وأيضاً ما إذا كنا وتحت أية ظروف سيكون

لدينا أسر، وأصدقاء أم لا. فنحن بفضل خبرة الحياة البيروقراطية لا نفتقد إلى القدرة على الإدلاء بدلونا فى كيفية تشكيل عالم العمل فحسب، بل أيضا نفتقد السيطرة على كل أوجه حياتنا خارج العمل.

والمجال الديمقراطى الذى يمكن فيه لكل شخص مشاركة الآخرين مسئولية تشكيل الوضع الذى يعيشون ويعملون فيه، نجده غائباً فى معظم البيئات البيروقراطية. وبالتالى فإن بعض القيم المعززة والمكرسة فى المجتمع المدنى مثل الاحترام المتبادل والاستقلالية نجدها منقوصة الأهمية إلى حد كبير داخل تلك البيئات. والشىء المساوى فى الخطورة؛ ومثلما برهن "مل"؛ ألا يتاح للناس المشاركة فى تشكيل البيئة التى يعيشون فيها، فعندما يحدث ذلك فإنهم لا يكونون على استعداد لتطوير كثير من القدرات العقلية التى ذكرناها منذ قليل.

وإذا ما كانت هذه هى الملابسات الموجودة فى قلب المجتمع المدنى المعاصر أليس من العجيب إذن أن يشرع الناس فى ربط حياتهم بفقدان الأهمية والقيمة؟ ولا غرو أيضاً أن يرنو الأفراد فى هذا الواقع إلى طريقة ما لتصحيح هذه المأساة، وذلك بإيجاد أساس لحياة ذات مغزى، أو حياة تحررهم من أغلال العمليات التى تفرض عليهم النظام، بحيث يمكنهم أن يروا تلك الأبعاد من الحياة والتى إن اكتشفت، وتطورت فى النهاية ستمنح حياتهم قوة وغاية.

هنا كان لـ "نيتشه" أن يتفق كما هو شأن "فيبر" مع هذه الرؤية للحياة المعاصرة فى المجتمع المدنى. ولقد كان لدى نيتشه حل لمشكلات المجتمع المدنى المعاصر مثلما رأينا، ولكن هل هو حل مقبول؟ لقد اعتقد نيتشه أن المسيحية قد فقدت قدرتها على إسباغ دلالة على الحياة، ومن ثم لابد من خلق أنساق جديدة للقيم من أجل هذا الغرض. فالروح الحر عند "نيتشه"، أو أرستقراطية المبدعين ستمنح أساساً لحياة ذات دلالة. وبتنحية هذه القضية جانباً، أى ما إذا كانت المسيحية قد فقدت مكانتها كمصدر للقيم أم لا (بالتأكيد سينكر كثيرون هذا الزعم) فإن المسألة التى يجب طرحها هنا تتعلق بما إذا كان من الصحيح بالنسبة لنا أن نضع مصائرنا فى أيدى الأرواح الحرة

عند نيتشه. السؤال الأعم: هل من الممكن أن يحيا المجتمع المدنى عندما نولى مهمة خلق حياة ذات دلالة إلى قلة نخبوية؟ وهل تتبعنا لهذه المقاربة لا يعنى أننا نحل القفص الحديدى للبيروقراطية بقفص حديدى جديد يضعنا فى عبودية لنخبة ثقافية تحشو حناجرنا بقيمها، وتنتظر منا الانصياع لها؟

هذا هو الخوف الذى يواجهه المجتمع المدنى بإعلائه من مفهوم الحيز المستقل للجماعات، فهو ليس فقط مستقلاً عن الحكومة بل كذلك عن بيروقراطيات متمأسسة. ففى هذا الحيز المستقل للمجتمع المدنى يمكن للناس أن يجدوا تلك الأنظمة أو الأطر التى تسهل من تحقيق حاجاتهم المختلفة. فقد يتبع الأفراد من خلال إحدى الجماعات أهداف جمالية، ويتبعون فى جماعة أخرى أهدافًا دينية، أو قد يتطلعون من خلال جماعة ثالثة إلى تحقيق فهم أفضل للتاريخ. باختصار يمكن للأفراد أن يتبعوا عدداً متنوعًا من الأهداف وفقًا لنوع الجماعة التى ينتمى إليها المرء. وقد تساعد هذه الأنشطة على تحقيق، وتسهيل التطوير للقدرات العليا للمرء.

وإنى لعلى قناعة بأن المطلوب لمقاومة الأبعاد القمعية للحياة البيروقراطية هو وجود التزام واضح بإعلاء شأن مؤسسات المجتمع المدنى بما فى ذلك- والأهم على الإطلاق- الحيز المستقل للجماعات والجمعيات التى تتيح للأفراد تتبع مسارات وطرق مختلفة فى الحياة. وعلينا هنا أن نسأل ما إذا كان هناك سبب مقنع فى ألا يكون العلاج الأمثل لمشكلات الحياة البيروقراطية لا يخرج عن تحقيق المجتمع المدنى. وقبل أن نطلق حكمًا نهائيًا بأنه ما دامت هناك حياة بيروقراطية لا يمكن أن يوجد مجتمع مدنى، لابد أن نكون على بيّنةٍ من أننا باتخاذنا هذا الموقف لا نرضى بمنطق مبسط للغاية لا يفعل سوى تقوية قبضة الحياة البيروقراطية على المجتمع المدنى. فالقضية هنا أنه من الوارد أن يكون السبب فى اعتقاد الكثيرين أن المجتمع المدنى يتضاءل أمام القفص الحديدى، هو انضمامهم لأيديولوجيات من قبيل ما قدمه "فيبر" و"نيتشه" تشير إلى حتمية وقوع هذه العلاقة.

ولكن هل هذا بالفعل صحيح؟ إذا كان ... فالحل الوحيد أمامنا هو العودة إلى حالة الطبيعة (ويُفضل أن تكون حالة الطبيعة عند "لوك" و"روسُّو" دون هوبز)، وأن ننفى

أية مكانة لأهمية البيروقراطية المعاصرة والتكنولوجية التى تجسدها. ولكننا ندرك لماذا ستكون هذه الخطوة ذات عواقب وخيمة. لذلك قد يتوجب علينا فى المقابل أن نتخذ رؤية مفادها أنه بمزيد من مؤسسات المجتمع المدنى يمكننا أن نستعيد لأنفسنا حيزاً مستقلاً العمل المستقل، يصبح أساساً لإضفاء المغزى على الحياة. وفى تحركنا فى اتجاه بناء مجتمع مدنى من جديد، وبناءً على خبرتنا هذه، يمكننا أن نقلل ونحد من الآثار السلبية للقفص الحديدى، وبذلك يمكننا على الأقل تحرير أنفسنا تماماً من عواقبه الأسوأ.

٢ - عوائق اقتصادية

فى مناقشتنا لمسألة قدرة القوى البيروقراطية على حرماننا من فرصة التحقيق الكامل لما يكمن لدينا من قوة وقدرات، لا بد من مناقشة الملابسات الاقتصادية التى تجعل من الرأسمالية البيروقراطية (أو الأعمال الخاصة الضخمة التى تنظم بطريقة تستفيد من المهارات، والتكنولوجية التنظيمية المعاصرة) ضرورةً فى المقام الأول. فكما بين "آدم سميث منذ زمن بعيد: يتطلب الاقتصاد المزدهر تقسيماً للعمل يتميز بتقنية عالية. وقد أفصح هذا التقسيم عن نفسه فى التنظيمات البيروقراطية الكبيرة التى يتم فيها تنظيم العمل للإنتاج الضخم لسلع عالية الجودة. وغالبًا ما يصاحب تقسيم العمل نسق للمكانة بين المدير، والعامل حيث يكون الأول مسئولاً عن الأخير ومستغلاً له.

وقد كان من أعظم استبصارات "ماركس" إشارته إلى أن الاقتصاد الذى يقوم تنظيمه على حاجة إلى تقسيم العمل لا يعنى بالضرورة تقسيمًا للسلطة بين المالك والعامل. فعندما يوجد هذا التقسيم، يصبح فى استطاعة طبقة الملاك إذن السيطرة على قوة عمل العامل، وتحقيق المزيد من التراكم فى المال والسلطة السياسية. وهذه الخبرة فى حد ذاتها تنفى عن المجتمع أى بعد ديمقراطى حقيقى. ولكن لماذا يكون تقسيم العمل– الذى يعد ضرورياً لاقتصاد كفء ومثمر– مرتبطًا دائمًا بتقسيم للسلطة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية ، بحيث تنفع طبقة الملاك ضد بقية المجتمع؟

سؤال مهم للغاية فيما يتعلق بما يجرى فى عصرنا. لأنه إذا كان لنا أن نرغب فى إنقاذ المجتمع المدنى من المشكلة البيروقراطية للحياة المعاصرة التى أشرنا إليها آنفًا كيف لنا أن نفعل ذلك فى وضع يملك فيه قِلّة كل السلطة السياسية بينما لا يملك بقية المجتمع سوى النذر اليسير؟ فى وضع كهذا، حتى وإن كانت الحقوق مكفولة للجميع بطريقة متساوية، ستظل امتيازات الأقوى متيحةً لهم أن يفعلوا ما يروق لهم بغض النظر عن تلك الحقوق المكفولة للجميع. وعندما لا يملك الضعفاء أية قدرة على استخدام حقوقهم لتشكيل بيئتهم، يصبح من السهل وقوعهم فى شرك القفص الحديدى، عاجزين عن خلق مجتمع مدنى ذى حيز مستقل من الجماعات لمجابهة سلطة المؤسسات، والكيانات البيروقراطية ذات النفوذ والقوة. فى تلك الحالة يفقد الأفراد حرية التعبير الكامل عن قدراتهم العقلية العليا، والمتنوعة.

هنا تصبح الضرورة المطلقة لمواجهة سلطة "الطبقة الحاكمة" داخل التنظيمات والمؤسسات الضخمة– وعلى حد ما بين ماركس– فى مقرطة المجتمع **democratization of society.** فى هذا السياق يمكن تنظيم أماكن العمل ديمقراطيًا بما يسمح للعمال مشاركة المديرين والملاك فى تحديد القرارات الرئيسية لسياسات العمل. علاوة على أن هذه الخبرة ستكون بمثابة أساس لإيجاد شعور وسط الأعضاء المختلفين فى إطار العمل بالاعتناء والاهتمام بتحديد، وكذلك تدعيم الصالح العام؛ ليس فقط فيما يتعلق بالاقتصاد؛ بل فى الإطار الأوسع من علاقة المواطنين بالحكومة. ومن ثم يمكن إيجاد تقسيم للعمل منتج ومتميز بوجود مهارات مرتفعة فى مجال الاقتصاد، بدون أن يدل ذلك فى الوقت نفسه عن حاجة إلى الحفاظ على التفرقة المدمرة فى المكانة، والسلطة بين العمال والملاك (أو المديرين) فى المؤسسات البيروقراطية الكبيرة.

إلا أن المشكلة التى نحن بصددها، ليست هى الوحيدة التى تطرحها الرأسمالية البيروقراطية المعاصرة بالنسبة للمجتمع المدنى، فهناك مشكلة أخرى تتمثل فى السوق الحر نفسه. حيث يعتقد الكثيرون أن الحرية داخل السوق توازى ما يكفله المجتمع المدنى من حرية فى الاختيار. وانتزا ع حرية الاختيار فى إحدى المجالات يعنى بالتبعية فقدانها بالتأكيد فى مجالات أخرى. فالخير كل الخير؛ مثلما دفع آدم سميث؛ فى

السماح للناس بتتبع مصالحهم فى السوق بطريقتهم الخاصة، والشر ولا غيره هو ما يمكن حصده من التقييد الشديد لهذه الحرية من قبل التنظيم الحكومى.

وقد يبرهن البعض فى المقابل على أن خبرة السوق الحر تدفع الناس فى اتجاه الاعتناق الدائم لشهوتهم المادية، ومن ثم إنكار أهمية الفضائل العقلية مثل التسامح، والاحترام المتبادل. وكما رأينا عند ماركس: فإن السوق بتشديده على منافع مادية متنوعة إنما يوجهنا نحو الرغبة فى اكتساب الوسائل التى يمكن الحصول بها على تلك المنافع وذلك بالتأكد من أن الفرد سيسعى، وقبل كل شىء، وراء المال.

ولكن قبل أن نلقى اللوم على السوق الحر كمصدر لانحدار المجتمع المدنى، ربما من الواجب علينا أن نسأل : ما إذا كانت مشكلة بقاء الفضيلة المدنية فى وضع السوق لا تنحصر كثيراً أو فقط فى السوق ، بل فى اخفاق ثقافة المجتمع المدنى فى تعليم أهمية الفضيلة المدنية. لا شك ان نظام السوق فى حثه الدائم لنا على وضع حاجاتنا الخاصة فوق حاجات الآخرين، والمجتمع إنما يخلق ضغوطاً تعمل على نفى الاحترام للفضيلة المدنية. مع ذلك فإن انتقاص أهمية الفضيلة المدنية لا يرجع فقط إلى هذا النمط من الضغط. فإنى على اقتناع بأنه إذا ما حدث وانتفت عن الفضيلة المدنية مكانتها فى المجتمع المدنى، فهذا لأن المؤسسات والعلاقات التى تنشر هذه القيم لم تعد بالقوة أو المقدرة الكافية على إتمام العمل المنتظر منهما.

فحيثما تضعف المؤسسات التى تعلم الفضيلة المدنية، لن تجد ضغوط السوق صعوبة فى حرمان الفضيلة المدنية الكثير من مكانتها. ولكن حيث تقوم هذه المؤسسات بالعمل الذى يجب عليها إتمامه لن يطغى نظام السوق على الفضيلة المدنية، بل إن قيماً من قبيل الاحترام المتبادل، والتسامح يمكنها أن تظل قوية. كما أنه مع استمرار هذه القيم كجزء من النظرة العامة للناس سيصبح من الممكن للناس أن يسيطروا على شهواتهم ويكبحون طموحاتهم، بالتالى ينفون عن المال كل هذه الأهمية الرئيسية. فحيث يتبع الناس مصالحهم فى سياق الفضيلة المدنية فإنهم لا يفصحون فقط عن حرية الاختيار بل عن مبادرة وشعور بالمسئولية تجاه المساعدة فى الحفاظ على العالم من

حولهم، ويعترفون أنه من مصلحتهم الخاصة أن يفعلوا ذلك. وفى هذا السياق فإن خبرة السوق لا تعلى من شأن السعى والتتبع الدائم الذى لا حدود له وراء الشهوة، بل على العكس قد يصبح مرتبطًا بتتبع مسئول للمصلحة الذاتية، ذلك الشكل من المصلحة الذاتية المفهوم بشكل سليم على حد تعبير "توكفيل".

وقد يسأل البعض لماذا تخفق مؤسسات المجتمع المدنى فى تعليم تقاليد المدنية؟ هل لنا ان نلوم السوق الحرة على ذلك؟ لسببين مختلفين نجد من الصعوبة أن نلقى باللوم على السوق فيما يخص الإخفاق فى تعليم الفضيلة المدنية: **أولاً** وبفضل وجود مؤسسات بيروقراطية كبيرة فى قلب الحياة المعاصرة غالبًا ما تتلاشى الأسواق الحرة وتحل محلها الممارسات الاحتكارية التى تملى على الناس ما يشترونه وما يتذوقونه فى الحياة. **ثانيًا**، وحتى إذا نحى المرء جانبًا قضية ما إذا لم تعد هناك أسواق حرة أم لا، فربما سيكون الأكثر لومًا على زوال الفضيلة المدنية من السوق هو الإخفاق فى إتاحة الفرص، وكذلك توسيعها للمشاركة المدنية عبر المراحل المختلفة من الحياة فى المجتمع. وحيث تترسخ هذه التجربة بصورة واضحة يتعلم الأفراد أهمية الفضيلة المدنية ويسعون دائمًا إلى نقل الأهمية والدلالة الرئيسية لهذه القيم إلى الأجيال القادمة. ومرة أخرى نقول إن حل مشكلات الأوضاع الاقتصادية المعاصرة فى المجتمعات الرأسمالية البيروقراطية يتمثل فى الدعوة الماركسية للديمقراطية نفس الدعوة التى أطلقها "توكفيل" وبالتأكيد فى نفس الدعوة التى أُضمرت لإعلاء العقل العام فى أفكار كل من "كانط" و"هيجل" و"مل" و"رولز".

٣ - عوائق شخصية

ولكن هَب أننا نجحنا فى جعل العالم أكثر ديمقراطية، وقلّلنا من ضغط القفص الحديدى على حياتنا، ستبقى هناك مشكلة أخرى يجب أن نواجهها إذا كنا نبغى المحافظة على مزايا المجتمع المدنى. خاصة أن الأفراد أنفسهم يجب أن يتولوا المسئولية عن حياتهم، بإدراكهم أن العوائق التى تعترض إدراك الآمال الأسمى لا تكون

فى الغالب عوائق خارجية بل داخلية. وهو ما يعنى أن العقبات الخارجية للحياة البيروقراطية المعاصرة أو الافتقار إلى الديمقراطية فى مجتمعنا ليست هى المشكلات الوحيدة التى نواجهها. بل بالإضافة إلى ذلك فإن الأشخاص الذين يفهمون طبيعة الطموحات، والتطلعات التى تنشأ عن القدرات العليا للعقل قد لا يكونون قادرين على تتبع هذه الطموحات. والمأساة فى هذه الواقعة تتمثل فى افتقار الناس للقدرة على تحقيق ما يدركونه بصفته الأفضل بالنسبة لهم. والسبب الرئيسى فى هذا الظرف هو إخفاق إرادتهم. فقد يسمح الأفراد لأنفسهم؛ ومن خلال خياراتهم الخاصة؛ أن يرتبطوا بمشاعر ووجدانيات مختلفة يعرفون أنها مدمرة لأفضل أمانيهم، وإمكاناتهم كبشر.

هنا لا يصبح القفص الحديدى شيئًا نوضع فيه، بل هو بالأحرى شىء ما نسمح بحدوثه داخل حياتنا. وفى هذا الشأن نجد لدى "فوكو" الكثير مما يمكن أن يقدمه لنا. فهو يرى أنه إذا كنا بصدد الإعتناء بأنفسنا على نحو حقيقى يجب أن نفهم أنفسنا جيداً بما يكفى لمعرفة أى أنواع التحديات من شأنها أن تضع أفضل ما لدينا فى مقدمة الأحداث، ومن ثم معرفة ما يحيى وينعش ويعزز حياتنا. ولكن عندما نكون مشدودين لأسفل بمشاعر معوقة تحول بيننا وبين التحالف مع آمالنا الحقيقية، ومن ثم تمنعنا عن الانطلاق فى مجرى للحياة يسمح لنا بإدراك هذه الآمال فنحن إذن مازلنا فى القفص الحديدى.

وقد يكون من الصواب القول بأننا نعيش فى عصر الوساوس **obsessions**. هؤلاء الموسوسون واقعون تحت سيطرة انفعالات يعرفون أنها تمنعهم عن القيام بما يعطى حياتهم أكبر قدر ممكن من الدلالة والطاقة. وهناك كثير من الأمثلة الدالة على هذا الظرف. فنحن نرى حولنا فى كل مكان أشخاصًا موسوسين تستحوذ عليهم مشاعر مختلفة: فهذا شخص يسوقه طموحه الأعمى، وذاك يدفق شعور دائم بالغضب، وهذا يحركه عطش لا يروى لنوع أو آخر من السلع. وهنا لابد أن نوضح أن الطموح، وحتى الغضب ليسا دائمًا بشىء سيئ بالنسبة للناس، لكنهما يصبحان كذلك عندما تمنع الطموحات التى توجه الناس نحو هذه الأهداف من تطوير الأبعاد المختلفة لقدراتهم العقلية العليا.

ومواجهة هذه الوساوس، ومن ثم الانتصار عليها بما يمكننا من تتبع ما نراه الأفضل لنا يعد مسألة محورية لتحقيق الحرية. ولن يحيا المجتمع المدنى إلا بدوام امتلاك الناس من الحيوية ما يمكنهم من أن يواجهوا بشجاعة، وثبات الإرادة القوية تحديات حياتهم الخاصة، وأيضًا صنع حياتهم على غرار ما يدركون أنه الأفضل بالنسبة لهم من خلال "التأمل الصادق" على حد تعبير "فوكو". وهذا البعد الشخصى للحياة الحرة يشير إلى أن كلاً منا مسئول بشكل كبير عما نكون عليه، وما نصبح عليه كأشخاص. ليست القضية إلى أى مدى يمكننا أن نصلح، ونمحو ضغوط الحياة البيروقراطية، فإذا ما انهزمت إرادتنا بفعل قوى المشاعر الجامحة لن يتسنى لنا مطلقًا القدرة على توجيه حياتنا بطرق منتجة لتحقيق الطموحات النبيلة لقدراتنا العليا.

إن كثيراً من الناس عندما يواجهون بواقع كونهم لم يعودوا يمتلكون أى أمل فى تتبع قدراتهم العليا ، لا يكون لديهم خيار سوى قبول الحقيقة بأن مشاعرهم المعوقة ستقضى دائمًا على أفضل ما لديهم. ولكى يقللون من بروز هذا المصير أمام أنفسهم وأمام الآخرين قد يسعى هؤلاء إلى تخدير حواسهم بحيث لا تطاردهم لعنة المواجهة لعجزهم. وهناك الآلاف من الفرص السانحة للناس لاتباع هذا المسار داخل مجتمع يثرى فيه الكثيرون من خلال ما يقومون به من مساعدة فى عملية التخدير. فالتملص من المسئولية يمكن أن يأخذ مسالك كثيرة جميعها الآن أصبحت معروفة جيداً. فقد يكون من خلال المخدرات بالنسبة للبعض، أو من خلال تقليد نماذج مختلفة لأدوار ساطعة فى صناعة الترفيه. أو قد يتم هذا التخدير للحواس، والتعرف على قدرات العقل العليا بالنسبة لآخرين بتسليم أنفسهم لأحد الديماجوجيين **demagogue** (*) المعاصرين يؤمنون به، ويتبعونه أيًا كانت العواقب.

هنا يحل القفص الحديدى من جديد، لكنه فى هذه المرة ليس حصيلة ثانوية للحياة البيروقراطية، بل نتاج الأفراد الذين يخلقون عدميتهم داخل أنفسهم. ومرة أخرى يكون

(*) زعيم الدهماء : مهيج أو خطيب شعبى يستغل الاستياء الاجتماعى لاكتساب النفوذ السياسى. (المترجم) .

لدى نيتشه الكثير ليقوله لنا، فكان من شأنه أن يحثنا على إظهار إرادة القوة وأن نخلق رغمًا عن المشاعر المعوقة قيمةً، ودلالة لحياتنا عن طريق تتبعنا لما هو أفضل لنا؛ أى ما يمثل فى رأيى؛ وجهة نظر "مل" للقدرات العليا للعقل، والفكر.

إلا ان ما يطرحه نيتشه من علاج لن يكون كفيلًا فى حد ذاته بحل هذه المشكلة الماثلة. فما أسميناه بالرؤية الليبرالية للمجتمع المدنى **liberal view if civil society** تلك التى تتيح للناس فرص تتبع عدد متنوع من الآمال فى الحياة؛ يعد أيضًا مطلوبًا لمساعدتهم على التغلب على الشلل الذى يبتلى الكثيرين فى الحياة المعاصرة. فالمجتمع المدنى الليبرالى يطرح فيضًا من الإمكانات التى ما أن تنبعث بشكل سليم ستفضى بلا شك إلى التطوير الكامل للقدرات العقلية العليا لدى الناس.

هناك إذن الكثير أمام كل منا لمواجهته شخصيًا، وذلك إذا كنا نريد خلق القاعدة التى يمكن أن تحفظ المجتمع المدنى. ويبدو بناءً على هذه الحقيقة أننا لدينا الاختيار للقيام بذلك. فيمكننا أن نجعل من معايير المجتمع المدنى القاعدة وليس الاستثناء، أو يمكننا أن ننكر كليةً أهمية مشروع المجتمع المدنى ككل. فى الحالة الأولى نحن نظهر إرادة قوية للدفاع عن المجتمع المدنى، وفى الحالة الثانية لا نفعل شيئًا من هذا. وبناءً على هذه القضايا المرهونة، والمتنازع عليها فإن القيم العظيمة التى تنوء عنها فكرة المجتمع المدنى، وبناءً على ما قد يوجد حال تخلينا عن فكرة المجتمع المدنى– من نظام سياسى واجتماعى ينتفى فيه التعبير الكامل عن طموحات تطوير كثير من أوجه العقل، يصبح من الواضح أىُّ الخيارات يجب أن تكون، ومن ثم لماذا يبدو من المنطقى الاستمرار فى الجهود الساعية لجعل فكرة المجتمع المدنى قاعدة أكثر اكتمالاً للحياة المعاصرة الآن، وفى المستقبل.

المؤلف

د . ستيفن م . ديلو ، ولد فى شيكاغو إلينوى، عام ١٩٤٥ وهو حاليًا أستاذ العلوم السياسية ونائب عميد كلية الآدب والعلوم بجامعة ميامى ، فى أكسفورد بأوهايو. نال درجة الدكتوراه والماجستير من جامعة واشنطن فى سياتل فى جامعة ميامى لمدة ١١ عامًا وقبل ذلك كان رئيسًا وأستاذًا للعلوم السياسية بجامعة نورث فلوريدا فى جاكسونيفيل بفلوريدا. وقد قام بتدريس الفلسفة السياسية زهاء ٣٢ عام، وكان تخصصه الرئيسى فى دولة ليبرالية". الصادر عن جامعة نيويورك، وكتاب "التفكير السياسى" النظرية السياسية والمجتمع المدنى" ، والذى صدرت الطبعة الثانية له مؤخراً عن دار لونجمان. بالإضافة إلى ذلك فقد نشر له عدد كبير من المقالات فى الفلسفة السياسية فى عد صحف ، كما ظهرت مراجعات لكتبه فى عدد كبير من الصحف المتخصصة،. علاوة على ذلك فقد قدم أبحاث لمؤتمرات فى الولايات المتحدة وخارجها، وهو متزوج من "كارين دورينج ديلو" ولديهما ثلاثة أبناء .

المترجم

ربيع أحمد مرسى وهبة، ولد فى القاهرة ، عام ١٩٧٠ ، تخرج فى كلية الآداب جامعة القاهرة عام ١٩٩٣، وعمل كإخصائى نفسى ومترجم فى أحد المراكز العلمية المتخصصة فى مجال القياس النفسى وتحليل المعلومات ،

عمل مترجماً حراً لفترة طويلة ترجم خلالها كثير من الأبحاث والدراسات فى مجال علم النفس والاجتماع والسياسة والفلسفة والعلوم،

حصل على دبلومة العلوم السياسية فى المجتمع المدنى وحقوق الإنسان من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، بجامعة القاهرة عام ٢٠٠٠ ،

عمل مترجماً مع عدد من منظمات المجتمع المدنى، ومراكز البحوث والدراسات، والصحف والدوريات عربية،

عمل مديراً لقسم العلاقات الدولية والترجمة فى عدة منظمات غير حكومية بمصر، عمل مترجماً مع إحدى المؤسسات البريطانية، العاملة فى مجال التعليم، وخدمة المعلومات، يعمل حالياً مديراً تنفيذياً بإحدى منظمات حقوق الإنسان فى مصر .

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١ – اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ – الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ – التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ – كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ – ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ – اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ – العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ – مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ – التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ – خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ – مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ – طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ – ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ – التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ – الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ – أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ – مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ – الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ – الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ – قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت : يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ – خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ – مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ – تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ – ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ – مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ – دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ – التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ – رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ – الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ – الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ – مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه – كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ – الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ – التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ – الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ – الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦ – نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ – واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ – نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ – الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ – قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ – ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ – عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ – اللهب المزدوج	أوكتافيو پاث	ت : المهدى أخريف
٤٤ – بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ – التراث المغدور	روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ – عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ١	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ – حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ – الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانوبيا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ – العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ – الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ – المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ – ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ – الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ – الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ – مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ – المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ – التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ – موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور – سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ – لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٢	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ – برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ – فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ – خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ – مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ – نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ – العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ – ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ – السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢ – السياسي العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلي
٧٣ – نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلي حاكم
٧٤ – صلاح الدين والمماليك في مصر	ل . ا . سيمينوڤا	ت : حسن بيومي
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ – چاك لاكان وإغواء التحليل النفسي	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبي الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكي	ت : سعيد الغانمي وناصر حلاوي
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمري
٨١ – الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوي
٨٢ – مسرح ميجيل	ميجيل دي أونامونو	ت : محمود السيد علي
٨٣ – مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالي
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكي أقطاي	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل	جمال مير صادقي	ت : أحمد فتحي يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العناني
٨٨ – الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقي شتا
٨٩ – الطريق الثالث	أنتوني جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيي الدين
٩٠ – وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكي المعاصر	كارلوس ميجيل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوي
٩٥ – مختارات من المسرح الإسباني	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سري محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا (المجلد الأول)	فرنان برودل	ت : بشير السباعي
٩٨ – الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية	ديڤيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحي
١٠١ – النص الروائي (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبي	ت : عز الدين الكتاني الإدريسي
١٠٣ – قبر ابن عربي يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوبرا ماهوجني	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوي
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسي	د. ماريا خيسوس روبييرامتي	ت : أشرف علي دعدور
١٠٧ – صورة الفدائي في الشعر الأمريكي المعاصر	نخبة	ت : محمد عبد الله الجعيدي

١٠٨ - ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من النقاد	ت : محمود على مكى
١٠٩ - حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ - النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ - المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ - الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ - راية التمرد	سادى پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ - مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلى
١١٥ - غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ - امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ - المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ - النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩ - النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ - الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ - الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
١٢٢ - نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣ - الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نينل الكسندر وفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ - الفجر الكاذب	چون جراى	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ - التحليل الموسيقى	سيدريك ثورپ ديڤى	ت : سمحه الخولى
١٢٦ - فعل القراءة	ڤولڤانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ - إرهاب	صفاء فتحى	ت : بشير السباعى
١٢٨ - الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ - الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ - الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقى جلال
١٣١ - مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ - ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ - الخوف من المرايا	طارق على	ت : طلعت الشايب
١٣٤ - تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ - المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ - فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧ - مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية	چوزيف مارى مواريه	ت : كاميليا صبحى
١٣٨ - عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تارونى	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ - پارسيڤال	ريشارد ڤاچنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ - حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبورى
١٤١ - اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ - الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومى
١٤٣ - قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديريك لايدار	ت : عدلى السمرى
١٤٤ - صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدونى	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : على عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ – غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت ڤيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ – الإيديولوجية	ديڤيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ – آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ – من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
١٦٤ – شامبوليون (حياة من نور)	جان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليڤمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ – الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ – معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ – التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ – أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ – مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ – حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ – قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ – النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ – العنف والنبوءة	و . ب . ييتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ – چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه چيلسون	ت : فتحى العشرى
١٨٤ – القاهرة .. حالمة لا تنام	هانز إيندورفر	ت : دسوقى سعيد
١٨٥ – أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ – معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ – الأرضة	بُزُرْج علوى	ت : علاء منصور
١٨٨ – موت الأدب	ألفين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ – العمى والبصيرة	پول دى مان	ت : سعيد الغانمى
١٩٠ – محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ – الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ – سياحت نامه إبراهيم بك جـ١	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ – عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ – مختارات من النقد الأنجلو-أمريكى	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ – شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ – المهلة الأخيرة	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ – الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ – الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ – تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ – ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت : فخرى لبيب
٢٠١ – الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ – الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ – تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ – الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى – سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ – الهيولية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ – ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ – شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ – السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ – مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ – فرديناند دوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ – قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ – مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	ريمون فلاور	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ – قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ – سياحت نامه إبراهيم بك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ – جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ – مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت	ت : نادية البنهاوى
٢١٨ – رايولا	خوليو كورتازان	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ – بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ – الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت : على يوسف على
٢٢١ – شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ – فرانز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ – العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ – دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ – حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ – أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد على البربرى
٢٢٧ – المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى ماردينا ديف بوركى	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ – علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ – مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ – عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ – الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ – مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ – فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ – الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ – ديوان شمس تبريزى ج١	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ – الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ – مصر أرض الوادى	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ – العولمة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩ – العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلارافر – رابوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ – الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ – فى انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ – سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ١)	ليفى بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ – الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ – نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق على منصور
٢٤٦ – قصص مختارة	جابرييل جرثيا ماركث	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٤٧ – الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	وولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ – حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ – لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ – علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباظة
٢٥١ – موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٥٢ – رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : على بدران
٢٥٣ – تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	ت : حسن بيومى
٢٥٤ – الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ – أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ – ديكارت	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ – تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ – الغجر	سير أنجوس فريزر	ت : عُبادة كُحيلة
٢٥٩ – مختارات من الشعر الأرمنى	نخبة	ت : ڤاروچان كازانچيان
٢٦٠ – موسوعة علم الاجتماع ج٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٦١ – رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢ – مدينة المعجزات	إدوارد مندوثا	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣ – الكشف عن حافة الزمن	چون جريبن	ت : على يوسف على
٢٦٤ – إبداعات شعرية مترجمة	هوراس / شلى	ت : لويس عوض
٢٦٥ – روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت : لويس عوض
٢٦٦ – مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت : عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧ – فن الرواية	ميلان كونديرا	ت : بدر الدين عرودكى
٢٦٨ – ديوان شمس تبريزى ج٢	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧٠ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧١ – الحضارة الغربية	توماس سى . باترسون	ت : شوقى جلال
٢٧٢ – الأديرة الأثرية فى مصر	س. س. والترز	ت : إبراهيم سلامة
٢٧٣ – الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	جوان آر. لوك	ت : عنان الشهاوى
٢٧٤ – السيدة بربارا	رومولو جلاجوس	ت : محمود على مكى
٢٧٥ – ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	أقلام مختلفة	ت : ماهر شفيق فريد
٢٧٦ – فنون السينما	فرانك جوتيران	ت : عبد القادر التلمسانى
٢٧٧ – الچينات : الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت : أحمد فوزى
٢٧٨ – البدايات	إسحق عظيموف	ت : ظريف عبد الله
٢٧٩ – الحرب الباردة الثقافية	فرانسيس ستونر سوندرز	ت : طلعت الشايب
٢٨٠ – من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت : سمير عبد الحميد
٢٨١ – الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	ت : جلال الحفناوى
٢٨٢ – طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيرت	ت : سمير حنا صادق
٢٨٣ – السهل يحترق	خوان رولفو	ت : على البمبى
٢٨٤ – هرقل مجنوناً	يوريبيدس	ت : أحمد عتمان
٢٨٥ – رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	ت : سمير عبد الحميد
٢٨٦ – سياحت نامه إبراهيم بك ج٣	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢٨٧ – الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كينج	ت : محمد يحيى وآخرون
٢٨٨ – الفن الروائى	ديفيد لودج	ت : ماهر البطوطى
٢٨٩ – ديوان منجوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	ت : محمد نور الدين
٢٩٠ – علم اللغة والترجمة	جورج مونان	ت : أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر
٢٩٢ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج٢	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر

٢٩٣ – مقدمة للأدب العربى	روجر آلان	ت : نخبة من المترجمين
٢٩٤ – فن الشعر	بوالو	ت : رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ – سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت : بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ – مكبث	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوى
٢٩٧ – فن النحو بين اليونانية والسوريانية	ديونيسيوس ثراكس – يوسف الأهوانى	ت : ماجدة محمد أنور
٢٩٨ – مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	ت : مصطفى حجازى السيد
٢٩٩ – ثورة التكنولوچيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت : هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ – أسطورة بروميثيوس مج١	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى وبهاء چاهين
٣٠١ – أسطورة بروميثيوس مج٢	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى ومحمد الجندى
٣٠٢ – فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ – بـوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ – ماركس	ريـوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ – الجلد	كروزيو مالابارته	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ – الحماسة – النقد الكانطى للتاريخ	چان – فرانسوا ليوتار	ت : نبيل سعد
٣٠٧ – الشعور	ديفيد بابينو	ت : محمود محمد أحمد
٣٠٨ – علم الوراثة	ستيف جونز	ت : ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ – الذهن والمخ	انجوس چيلاتى	ت : جمال الجزيرى
٣١٠ – يونج	ناجى هيد	ت : محيى الدين محمد حسن
٣١١ – مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	ت : فاطمة إسماعيل
٣١٢ – روح الشعب الأسود	وليم دى بويز	ت : أسعد حليم
٣١٣ – أمثال فلسطينية	خايير بيان	ت : عبد الله الجعيدى
٣١٤ – الفن كعدم	جينس مينيك	ت : هويدا السباعى
٣١٥ – جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	ت : كاميليا صبحى
٣١٦ – محاكمة سقراط	آ. ف. ستون	ت : نسيم مجلى
٣١٧ – بلا غد	شير لايموفا – زنيكين	ت : أشرف الصباغ
٣١٨ – الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت : أشرف الصباغ
٣١٩ – صور دريدا	جايتر ياسبيفاك وكرستوفر نوريس	ت : حسام نايل
٣٢٠ – لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٢١ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج١)	ليفى برو فنسال	ت : نخبة من المترجمين
٣٢٢ – وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو. إيوجين كلينباور	ت : خالد مفلح حمزة
٣٢٣ – فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت : هانم سليمان
٣٢٤ – اللعب بالنار	أشرف أسدى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٢٥ – عالم الآثار	فيليب بوسان	ت : كرستين يوسف
٣٢٦ – المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت : حسن صقر
٣٢٧ – مختارات شعرية مترجمة	نخبة	ت : توفيق على منصور
٣٢٨ – يوسف وزليخة	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٢٩ – رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	ت : محمد عيد إبراهيم

٢٣٠ – كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	ت : سامى صلاح
٢٣١ – عندما جاء السردين	ستيفن جراى	ت : سامية دياب
٢٣٢ – رحلة شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٣٣ – الإسلام فى بريطانيا	نبيل مطر	ت : بكر عباس
٢٣٤ – لقطات من المستقبل	آرثر س. كلارك	ت : مصطفى فهمى
٢٣٥ – عصر الشك	ناتالى ساروت	ت : فتحى العشرى
٢٣٦ – متون الأهرام	نصوص قديمة	ت : حسن صابر
٢٣٧ – فلسفة الولاء	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٣٨ – نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند	نخبة	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٣٩ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٣	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٢٤٠ – اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربيروجلو	ت : فخرى لبيب
٢٤١ – قصائد من رلكه	راينر ماريا رلكه	ت : حسن حلمى
٢٤٢ – سلامان وأبسال	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٢٤٣ – العالم البرجوازى الزائل	نادين جورديمر	ت : سمير عبد ربه
٢٤٤ – الموت فى الشمس	بيتر بلانجوه	ت : سمير عبد ربه
٢٤٥ – الركض خلف الزمن	بونه ندائى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢٤٦ – سحر مصر	رشاد رشدى	ت : جمال الجزيرى
٢٤٧ – الصبية الطائشون	جان كوكتو	ت : بكر الحلو
٢٤٨ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ١	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٢٤٩ – دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	أرثر والدرون وآخرين	ت : أحمد عمر شاهين
٢٥٠ – بانوراما الحياة السياحية	أقلام مختلفة	ت : عطية شحاتة
٢٥١ – مبادئ المنطق	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٥٢ – قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	ت : نعيم عطية
٢٥٣ – الفن الإسلامى فى الأندلس (هندسية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٥٤ – الفن الإسلامى فى الأندلس (نباتية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٥٥ – التيارات السياسية فى إيران	حجت مرتضى	ت : محمود سلامة علاوى
٢٥٦ – الميراث المر	بول سالم	ت : بدر الرفاعى
٢٥٧ – متون هيرميس	نصوص قديمة	ت : عمر الفاروق عمر
٢٥٨ – أمثال الهوسا العامية	نخبة	ت : مصطفى حجازى السيد
٢٥٩ – محاورات بارمنيدس	أفلاطون	ت : حبيب الشارونى
٢٦٠ – أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ت : ليلى الشربينى
٢٦١ – التصحر : التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	ت : عاطف معتمد وآمال شاور
٢٦٢ – تلميذ باينبرج	هاينرش شبورال	ت : سيد أحمد فتح الله
٢٦٣ – حركات التحرر الأفريقى	ريتشارد جيبسون	ت : صبرى محمد حسن
٢٦٤ – حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	ت : نجلاء أبو عجاج
٢٦٥ – سأم باريس	شارل بودلير	ت : محمد أحمد حمد
٢٦٦ – نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	ت : مصطفى محمود محمد

٣٦٧ – القلم الجرىء	نخبة	ت : البرّاق عبد الهادى رضا
٣٦٨ – المصطلح السردى	جيرالد برنس	ت : عابد خزندار
٣٦٩ – المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	ت : فوزية العشماوى
٣٧٠ – الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	ت : فاطمة عبد الله محمود
٣٧١ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ٢	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٧٢ – عاش الشباب	وانغ مينغ	ت : وحيد السعيد عبد الحميد
٣٧٣ – كيف تعد رسالة دكتوراه	أمبرتو إيكو	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٧٤ – اليوم السادس	أندريه شديد	ت : حمادة إبراهيم
٣٧٥ – الخلود	ميلان كونديرا	ت : خالد أبو اليزيد
٣٧٦ – الغضب وأحلام السنين	نخبة	ت : إدوار الخراط
٣٧٧ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٤	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٧٨ – المسافر	محمد إقبال	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٧٩ – ملك فى الحديقة	ستيل باث	ت : جمال عبد الرحمن
٣٨٠ – حديث عن الخسارة	جونتر جراس	ت : شيرين عبد السلام
٣٨١ – أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك .	ت : رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢ – تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	ت : أحمد محمد نادى
٣٨٣ – هدية الحجاز	محمد إقبال	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٨٤ – القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	ت : إيزابيل كمال
٣٨٥ – مشترى العشق	محمد على بهزادراد	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٨٦ – دفاعاً عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ت : ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧ – أغنيات وسوناتات	چون دن	ت : بهاء چاهين
٣٨٨ – مواعظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٨٩ – من الأدب الباكستانى المعاصر	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٩٠ – الأرشيفات والمدن الكبرى	نخبة	ت : عثمان مصطفى عثمان
٣٩١ – الحافلة الليلكية	مايف بينشى	ت : منى الدروبى
٣٩٢ – مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانخا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٣٩٣ – فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	ت : نخبة
٣٩٤ – القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	ت : هاشم أحمد محمد
٣٩٥ – آلام سياوش	إسماعيل فصيح	ت : سليم حمدان
٣٩٦ – السافاك	تقى نجارى راد	ت :محمود سلامة علاوى
٣٩٧ – نيتشه	لورانس جين	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٨ – سارتر	فيليب تودى	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٩ – كامى	ديفيد ميروفتس	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٤٠٠ – مومو	مشيائيل إنده	ت : باهر الجوهرى
٤٠١ – الرياضيات	زيادون ساردر	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٢ – هوكنج	ج . ب . ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٣ – ربة المطر والملابس تصنع الناس	توبور شتورم	ت : عماد حسن بكر
٤٠٤ – تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ت : ظبية خميس
٤٠٥ – إيزابيل	أندريه جيد	ت : حمادة إبراهيم
٤٠٦ – المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	ت : جمال أحمد عبد الرحمن

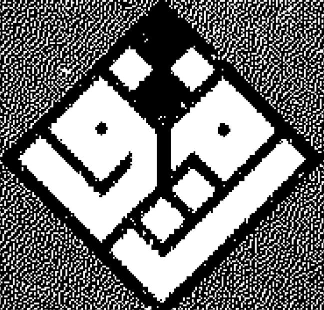
٤٠٧ – الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	أقلام مختلفة	ت : طلعت شاهين
٤٠٨ – معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	ت : عنان الشهاوى
٤٠٩ – انتصار السعادة	برتراند راسل	ت : إلهامى عمارة
٤١٠ – خلاصة القرن	كارل بوبر	ت : الزواوى بغورة
٤١١ – همس من الماضى	جينيفر آكرمان	ت : أحمد مستجير
٤١٢ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج٢)	ليفى بروفنسال	ت : نخبة
٤١٣ – أغنيات المنفى	ناظم حكمت	ت : محمد البخارى
٤١٤ – الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	ت : أمل الصبان
٤١٥ – صورة كوكب	فريدريش دورنيمات	ت : أحمد كامل عبد الرحيم
٤١٦ – مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	ت : مصطفى بدوى
٤١٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج٥	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤١٨ – سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	ت : عبد الرحمن الشيخ
٤١٩ – العصر الذهبى للإسكندرية	جون مارلو	ت : نسيم مجلى
٤٢٠ – مكرو ميجاس	فولتير	ت : الطيب بن رجب
٤٢١ – الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى	روى متحدة	ت : أشرف محمد كيلانى
٤٢٢ – رحلة لاستكشاف أفريقيا جـ١	نخبة	ت : عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٢٣ – إسراءات الرجل الطيف	نخبة	ت : وحيد النقاش
٤٢٤ – لوائح الحق ولوامع العشق	نور الدين عبد الرحمن الجامى	ت : محمد علاء الدين منصور
٤٢٥ – من طاووس حتى فرح	محمود طلوعى	ت : محمود سلامة علاوى
٤٢٦ – الخفافيش وقصص أخرى من أفغانستان	نخبة	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧ – باندراس الطاغية	باى إنكلان	ت : ثريا شلبى
٤٢٨ – الخزانة الخفية	محمد هوتك	ت : محمد أمان صافى
٤٢٩ – هيجل	ليود سبنسر وأندرزجى كروز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٠ – كانط	كريستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣١ – فوكو	كريس هوروكس وزوران جفتيك	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٢ – ماكيافللى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٣ – جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	ت : حمدى الجابرى
٤٣٤ – الرومانسية	دونكان هيث وجودى بورهام	ت : عصام حجازى
٤٣٥ – توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ت : ناجى رشوان
٤٣٦ – تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٧ – رحالة هندى فى بلاد الشرق	شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٤٣٨ – بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	ت : عايدة سيف الدولة
٤٣٩ – موت المرابى	صدر الدين عينى	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠ – قواعد اللهجات العربية	كرستن بروستاد	ت : محمد الشرقاوى
٤٤١ – رب الأشياء الصغيرة	أروندهاتى روى	ت : فخرى لبيب
٤٤٢ – حتشبسوت (المرأة الفرعونية)	فوزية أسعد	ت : ماهر جويجاتى
٤٤٣ – اللغة العربية	كيس ترستيغ	ت : محمد الشرقاوى

٤٤٤ – أمريكا اللاتينية : الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	ت : صالح علمانى
٤٤٥ – حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	ت : محمد محمد يونس
٤٤٦ – التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	ت : أحمد محمود
٤٤٧ – نظرية الكم	ج. پ. ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٨ – علم نفس التطور	ديلان ايفانز – أوسكار زاريت	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٩ – الحركة النسائية	مجموعة	ت : جمال الجزيرى
٤٥٠ – ما بعد الحركة النسائية	صوفيا فوكا – ربيكا رايت	ت : جمال الجزيرى
٤٥١ – الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن / بورن ڤان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢ – لينين والثورة الروسية	ريتشارد إيجانزى / أوسكار زاريت	ت : محى الدين مزيد
٤٥٣ – القاهرة : إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	ت : حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤ – خمسون عاماً من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	ت : سوزان خليل
٤٥٥ – تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فردريك كوبلستون	ت : محمود سيد أحمد
٤٥٦ – لا تنسنى	مريم جعفرى	ت : هويدا عزت محمد
٤٥٧ – النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان موللر اوكين	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٨ – الموريسكيون الأندلسيون	خوليو كارو باروخا	ت : جمال عبد الرحمن
٤٥٩ – نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
٤٦٠ – الفاشية والنازية	ستوارت هود – ليتزا جانستز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦١ – لكان	داريان ليدر – جودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦٢ – طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبد الرشيد الصادق محمودى	ت : عبد الرشيد الصادق محمودى
٤٦٣ – الدولة المارقة	ويليام بلوم	ت : كمال السيد
٤٦٤ – ديمقراطية القلة	ميكائيل بارنتى	ت : حصة منيف
٤٦٥ – قصص اليهود	لويس جنزبرج	ت : جمال الرفاعى
٤٦٦ – حكايات حب وبطولات فرعونية	فيولين فانويك	ت : فاطمة محمود
٤٦٧ – التفكير السياسى	ستيفين ديلو	ت : ربيع وهبة

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١٣٩٧١ / ٢٠٠٢





أما نظريات العصر الحديث، بداية من «مكيافيللي»، وأهمية كتاباته في تدشين النظرية السياسية، مرورًا بـ«هوبز» و«لوك»، و«روسو»، و«كانط»، وانتهاءً بـ«هيجل» و«ستيوارت مل»، و«جون رولز»، والمحافظين مقابل الليبراليين الذين ركزوا على أهمية قيم الجماعة مقابل القيم الفردية، وأهميتها في تشكيل منظومة المجتمع المدني.

